ردیف ۸۱۰

پایان شد
بار ثانی

فهرستبرگه منابع چاپ سنگی ـ اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۱۱۴۳۱

رده‌بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲ ش ح / الف ۷۱۹ ش ۱۲۷۳ مرجع ☐

سرشناسه: شوشتری، نورالله بن شریف الدین، ۹۵۶-۱۰۱۹ ق

عنوان قراردادی: احقاق الحق. حاشیه

عنوان: احقاق الحق

شرح پدیدآور:

کاتب: ابوالقاسم خوانساری تاریخ کتابت:

محل نشر: [تهران] ناشر: [بی نا] تاریخ نشر: ۱۲۷۳ ق.

صفحه شمار: اج. (بدون شماره گذاری) مصور ☐ درسی ☐ گراور یا افست ☐

زبان: عربی ابعاد: ۳۶×۲۲ نوع خط: نسخ

روش تهیه: وقفی ☐ اهدایی ☐ خریداری ☒ ارسالی ☐

واقف: آستان قدس رضوی تاریخ ثبت: مهر ۱۳۲۹

یادداشتها: محشی به حواشی شوشتری می باشد و مصحح غفاری قزوینی و سید آقا طهرانی می باشد.

موضوع(ها): ۱. شیعه - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۲. اهل سنت - دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۳. امامت. ۴. کلام شیعه امامیه.

شناسه(های) افزوده: الف. شوشتری، نورالله بن شریف الدین، ۹۵۶-۱۰۱۹ ق، محشی. ب. خوانساری، ابوالقاسم، کاتب. ج. عنوان.

فهرستگار: منتصی تاریخ فهرستنگاری: بهمن ۸۷

۲۹۷/۴۱۷۲
الف ۷۱۹ ش
۱۲۷۳

۷۹۵

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب احقاق الحق عربی

مصنف / مولف قاضی نور الله تستری

خطی / چاپی سنگی تهران

سال چاپ یا تحریر ۱۲۷۳ ق عدد اوراق

جزء کتب حکمت و کلام شماره نوعی ۱۱۴۳۱

شماره عمومی ۱۴۷۴۱ شماره قبض

واقف خریداری آستان قدس تاریخ وقف مهر ۱۳۲۹

طول ۳۶ عرض ۲۲ گنجه

اسیدزدایی شد
۸۷/۲/۴

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازدید شد

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
ارزشی شد

۵۲۸

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابرهيم في تلك الاسم سميا ودعاهم الى طور القناعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة فاشرق نورهم سنيا ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق وليا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكر الابرار العصبة بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكررها بكرة وعشيا وننال بها حورا طاهرا سويا ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ارتضاه صفيا وقربه نجيا واختار له ابن عمه وكاشف غمه وصيا ووليا فاشهر يوم الغدير بالنص في شانه نصا جليا فقال من كنت مولاه فهذا علي مولاه صلى الله عليه الصلاة ينال بها المؤمنون يوم العطش ريا ويجوزون بها الى جنة الماوى حليا وعيشا رضيا **اما بعد** فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وشتات من القبيل والناس كانوا لحبا ركن في قلوب حب الشهوات سكارى من نشوات الجهل والهفوات يعبدون الاوثان والاصنام ويعكفون على الخمر والميسر والانصاب والازلام بخرون في سجود اللات والعزى ويصرون في كفران من نعمه لا تحصى يرفلون في ثياب الاعجاب ويستكبرون عن استماع الخطاب واتباع طريق الصدق والصواب فكشف الله تعالى برسوله طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق فاسلم القليل شوقا الى نور الانوار وخوفا من دخول النار واستسلم الكثير رغبة في جاه الرسول المختار لما سمعوا في ذلك عن راهبيهم من الاخبار ورهبة عن عضاده بعلي حيدر الفقار والذين معه اشداء على الكفار فداموا مجبولين على توشح النفاق وتوشح الشقاق يتبسم كل وقت ثغورهم والله يعلم ما يكن صدورهم ولما فقدتم الدليل واتضح السبيل ما داروا عليهم كوس السلسبيل فما شرب الا قليل غرهم صبا الحليب على الرحيل وازمع على التحويل فحال الجلاس فيها تبين من ذلك الكاس على السنان الذي لا يفلحوا بالناس واوفاه في غدير خم من كاس من كنت مولاه فعلي مولاه فجع عليه عمر وصار بايعه جل من حضر وحيا لما رحل صاحب الكاس واستقى اثر تلك الانفاس خرج الاعيان من الكمين ونبهوا وصية الرسول الامين نسوا الكاس الذي عليهم ادبروا ونقضوا ونكثوا عهد الغدير وتبعوا الامير في سقاهم حبا جا وعقد اللواء كاس الهوى فاعرضوا عن اسنان الماء في ملبا وتركوه نسيا منسيا فضاجل عهدهم رثا وشمل بيعتهم هبا منبثا واتخذوه هم الذين وانتهى بهم الى ان عادوا الى الخلاف الاول وارتدوا على اعقابهم كما يدل عليه حديث الحوض الذي رواه مسلم والبخاري والحميدي وحوابهم فهدموا اركان الشرع والكافة وكسروا اضلاع الدين وقطعوا اكمامه وهضموا حق اهل البيت ولم يلحقهم منه مخافة ومنعوا ارث فاطمة من غير ان يا خذهم فيها رحمة ولا رافة انتصبوا من غاية الجهل والجلافة على الخلافة للخلافة وغصبوها بكل حيلة وجرأة فنصبوا الخالي عن العلم والشرافة المملو من الجهل والكثافة فلم يزل كانوا بآيات الله يمترون وبغير الحق ورداء الهدى نهوا فاستدرجهم بما فعلهم فهم لا يشعرون وكانه الى ما ذكرناه من القضية اشار عباس بن عتبة بن ابي لهب لما اشتبه عنده وقوع الريبة بقوله شعر من مبلغ عنا النبي محمدا ان لو كحاد والى العدوان ان الذي امرتهم ان يعدلوا لم يعدلوا الا عن الايمان عصبوا امير المؤمنين مكانه واستاثروا بالملك املكا بلشوبها البتول ولحوز وامرائها لمعنا علی قرآن وتلك النكث والنقض والابرام والغصب لنصب لا هتضا غير مستبعد عن اقوام صرفوا اكثر اعمارهم في عبادة الاصنام ولبس اول ذو ردة كسر في الاسلام فقد صدر عن اصحاب موسى عند توجهه الى الطور اعظم من هذا الفتور والقطور انه ان الله حمله اصحابه

من بني اسرائيل فضلوا واضلوا السبيل الحق وانفوا السامري في عبادة العجل وعبدوا اقل هرون ولي موسى دعوه بالتبعة والرجل وقد ذكر عن نبينا عليه السلام انه قال يقع في امتي ما وقع في امة خلت من قبل حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل فما ظهر واعلى انفسهم المسافر مدة امتداد سبل الائمة وغصب الخلافة بان الامة صححها بنا على مجرد اختيار الامة ونفوا اشتراط النص والعصمة في الائمة ليتسع لكل خليفة حاف عن الكتابة تمسك الخلافة بلا توجه ملامة وتوبخ مخافة عن الكامة وجعلوا ذلك من الاصول المطاعة وادام مقالات المتسمين باهل السنة والجماعة لا جرم كل من جاء بعدهم من منتقصا السلطنة والايالة مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الى تعظيمهم علماء المتسمين باهل السنة واستمالتهم ومال الى تكريم شانهم وترويج مقالتهم وابغضوا علماء الشيعة الحاكين بجلالتهم القائلين بعدم صحة خلافتهم فقد كان لهذه الفرقة الناجية خصما عظاما جهلاء سفهاء واعداء اشداء وخصما اقوياء او لي السيف والسنان والبغض والشنآن والزور والبهتان والبغي والعدوان والكفر والطغيان الملك فاوبهم من نتائج الاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعدو عداوة لمولانا امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة وكاولاده البررة المعصومين والائمة الهداة المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زوايا التقية ممنوعين عن معاملة نصرهم نزول البلية الى ان دنوا الله تعالى السلطان الفاضل الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه خلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق النامل الصادق والنظر السديد فنقل اولا عن مذهب الحنفي الذي نشا فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر ثم لما ظهر له من مناظرة ولد صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على مجمل من حقية مذهب الشيعة في البين حكم باحضار علماء الامامية من الاقصار والاطراف من بينهم لهذا الطرة الاغر الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمامة حجة الخاصة على العامة لسان المتكلمين سلطان الحكماء المتاخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق من بيانه اية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة حسن الشيخ المؤيد في استنباط الحكم المولى بالتائيد القطري الجليل سديد الدين يوسف المطهر الحلي حله الله في جوار النبي واله تهوا الكعبة من حلل رحمته وحلى اصنافه فناظرهم العلامة واثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم وحقية مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا احجارا او شجرا ويصنوا كانهم لتغموا احجارا ثم اكد ذلك بتصنيف الكتاب المستطاب المرتيل للارتياب الموسوم بكشف الحق ونهج الصدق والتواب فعند السلطان والامراء والعساكر جم غفير من العلماء والاكابر الى التزام المذهب الحق وزينوا الخطبة والسكة باسامي الائمة المعصومين الذين هم بالخلافة اولى واحق وكان المعاصرون والمناظرون للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني واحمد محمد الكيشي وركن الدين العميد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل لجواب لذلك الكتاب المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واخلافهم ونقض ما اعتمدوا عليه من دلائلهم حذرا عن ظهور زيادة لجاجهم وعوجاجهم وحياء الطلاع الناقدين على صحو عيار احتجاجهم ثم لم يصل تلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعدود في خفافيش ظلمة الغي وخوافيه فضل بن روزبهان الذي يخرج فضله من فيه مخلع العذار ولم يتاس بحيا امام قبيل العار ولطوى الكشح عن الحيا والغي التقوى واستهدف نفسه لسهام الملام بحسابه وجراته على المصنف العلامة الامام ونسبت كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول المنصف على اقوام لئام ضمنا بنحو لا يليق بمن الاجلال والاكرام وكانه اشار المولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرجوم الظالم المظلوم المجبول في ظلام الجهل والاسكار في مقابلة تنبير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي از همه محروم تر خفاش بود كه عدو آفتاب فاش بود نی تواند در مصافش زخم خورد نی بنفرين تا اندش مهجور كرد دشمنی كيرى بحد خويش كير تا بود ممكن كه گردانی اسير قطره با قلزم چه استيزه كند ابله است او ريش خود بر ميكند يا عدو آفتاب ابن بدعنا اى عدوى آفتاب وكان اسمع من لسان حال ذلك العلم العلامة الى هذا الجاهل الجالب على نفسه الملامة الساكب للعافية والسلامة نظم اى مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تست عرض خود ميبرى و زحمت ما ميدارى كيتا جهابها ابن موسى المبادرة مع فرسان الكلام والمقاضية مع البطل الهمام ابن الثريا من الثرى والنعامة من الكركى اطرق كرى اطرق كرى ان النعامة في القرى فهو فيما قرب من كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المقصور على الكلم والجرح قد ظلمه بالنوء وعقب تمم از بوريدوى الزنبور او قابل شوها بحثا ونظر الى حوراء بعين عوراء بل نظم خزفة في سلك اللال ودفع عن جمال عين الكمال ولعله جعل هذا النقض والابرام والجرح والابلام انتقاما لما جرى على اخطابه في اصفهان من القتل العام عند طلوع صبح السلطنة العلية وظهور نيرالدولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله براهينهم الجلية فاستولى عليه الحقد الناشي عن مصيبة الاهل والاحباء وطاق عينه بصيرته عن رؤية الحق والصواب حتى نظر في شمائل كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدمات حقة صريحة كما قيل اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا عزوان يرتاب الشيء مسفر وها انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على المصنف العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق وبعيد وامر الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت ودلائله اوهن من بيوت العنكبوت وما وبلات ملاحده الموت واوضح انه فيما اتى به تعصبا وغلوا واستكبارا وعلوا واعد برهان تحت عدو او بلعن اصنام الاوعدوا ولعمري ان فضلوا باصرو كشا ناصه غير خاف على من له ادنى مناسبة بحقايق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى تلقي شرحه الكثيف بالرد والتزييف لكن لما صار ذلك الشرح

سال ۱۳۴۸ خورشيدی
بلاعوض شد [illegible]

من

المحرف على النهج المنير للروهج غبارا على مرايا صحائف الكتاب من اخطا بالسفسطا واورث لباس الحق على ذهن القاصر لرتاب رايات ذلك على
الفرض وحومت على جنبي الفرد على الارض حتى ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار واوضحت نهج الحق كضوء النهار فنصحت الشارح الجارح الذي آل الى
شفا جرف هار بالذي بترزمزم للاشتباه وافصحت عما وقع له من الخبط والعوار وقبائح نصبه وبصبحت تقليد كل عجل جسد له خوار وسميت ما حررته
لنصرة جند الحق من الجيوش الهواطل ولحرز ترجمها ضرب الباطل من كل نصل قاتل ودرع ماطل باحقاق الحق وازهاق الباطل مناديا على اولياء الشيطان
الذين مرقوا عن الدين مروقا وملاؤ من التعصب للباطل عصابا وعروقا تحدوا وخفض النصب لانفسهم علوا وشموخا فدجا الحق وزهق الباطل
ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تعالى ثانيا وللصلوة على النبي مع آله الغر ثالثا فلا الحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده والصلوة على من لا نبي بعده واله المعصومين الذين انجز الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما ضمن الشارح الجارح الناصب
خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقيقة مذهب صحابة المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب غيرهم دابنا نقدهم نقلها واستيصال
نقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مع ظهور كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمتاع المتفرد
بابداع الكون في اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من فرسان اهل البراعة فنخروا الى حجر العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة
احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب
عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من
خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه واله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق
وائمة الهدى اشياعه هدى الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب
النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله موالاتهم في سوق الآخرة خير البضاعة ما دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما
بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه واله حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الاراء العاطلة والناس هائمون في مشكوك
حندس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للاذقان سجدا لعبدتها بالغدو والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسرهم الى مراتع الحق
رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجا وهداهم بايضاح الحق الى السنن المنيار فوضح للملة منارها واعلم اثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة
المارقين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبغي واوان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا كانوا لرسول الله صلى الله
عليه واله الكرش والعيبة حين كذب عشيرته شيبة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة
اليهم ثم وثبت فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية
يسخطون العصبة الرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه ونالت كل مكروه ثم ان زماننا قد ابدى من الغرائب ما لو رآه الحالم
في رؤياه لطار من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان في يومه لا عكر من ظلام الهموم يومه وقد شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وابتلى الاغتراب في توديع الاحبة والخلان وادت
الشخوص من وطني اصفهان حتى حططت الرحل بقاشان مدة على ان لا ياخذ حقيقتي القرار ولا يضاجعني الارض بقرار حتى استوكرت ربعا من مرابع الاسلام
لم يسعفني فيه الزمان صيف هولاء اللئام واستوطن مدينة اتخذها دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شيء
من البدعة والالحاد ناشية واتمسك بسنة النبي المرضيين واعبد ربي حتى ياتيني اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد وامر
سديد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد فلما استقر ركابي بمدينة قاشان اتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات
المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه قد سماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد الفه في ايام دولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد
خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة وشيوع نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة
الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر في مفتتح ذلك
الكتاب انه حاول ابطال الحق وبيان اخطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوا بهم فان الاقتداء بهم ضلالة
وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين وحوز الاخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء على ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سال جملا من اين يخرج
فالجمل من الحمام قال صدق ظاهر من رجلك النظيف وخفك اللطيف فنقول لعمر ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو خائض
في بحر المطاعن عريق في حشوش الضغائن فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس الخبيث كيف سول له واملى له وكثر في افشاء الباطل على زعم الحق
املائه ومن الغرائب ان ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء
شموس الاجتبا ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض المبسالة وغيوث رياض الايالة وسباع مضامير السماحة وخزان

نقود

نقود الرجاحة والاعلام الشوامخ في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كما قلت فيهم شعر شيم المغالطين ولا دناءة علوا ودوا
لطود العز والشرف فاقوا العالمين في نشر الندى كرما فبحر كف خلا من مهمل الشرف تلقاهم في غداة الروع اذ رجفت اكناف الكفاح من
رهبة مثل الليوث الى الاهوال سادتهم حاشا النفس لاميلاد الا لصف بنو علي وصي المصطفى حقا اخلاف صدق نوامي اشرف السلف وهذه
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هو اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن عيسى
الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة واتفق جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحدي النحرير من جملتهم
لا يشق غباره ولا يبتذل اثاره وهو المعتمد المامون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز فقد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة قال الراوي
فقال السائل اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدق الله في الدنيا والاخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك لان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت لها جدة الاخرى
من اولاد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباءه لا قدمني الله ان لم اقدمه
انتهى وقد اشتهر بين المحدثين من العلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن عجب كيف يجوزون ذكر المطاعن لذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وبآثارهم
مهتدون فنسأل الله العصمة عن التعصب فانه بئس الطريق وبئس الرفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع في هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن مسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص
الكتاب وبالغ في هذا اقصى المبالغة ولم يبلغني ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب وضعه لذلك ولعل ذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما عدم الاعتناء بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكره في كلام بالغ في الركاكة
على شاكلة كلام المتعربة من عوام حلة وبغداد دوشب الرطانة وهجنة العوار يلوح من مخايله كرطانة جهلة اهل السواد كما سنذكره واضحا غير خفي
على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وكشف ما حقه الاعراض عنه ولم يكن داعية
دينية تدعوا الى ذلك لسلامة الزمان عن افة البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في
التصانيف الا لضرورة الدين لا يصبغون بالمداد شباب الاقلام الا لفصال الدين الواقع على جيوب حلل الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب تاملت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا محو اثار
كتب السنة وغسلها وتخريقها بل تمزيقها وتحريقها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما يجر الى ان ائمة الضلال يبالغون بعد هذا
في تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستند مذهبهم الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد ويظهرون على
الناس ما ضمن ذلك الرجل في ذلك الكتاب من ضعف اراء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويصيحون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية
فلا يصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك تحتم على ورأينا المفروض علي ان انقد كلام ذلك الرجل في ذلك
الكتاب واقابل في كل مسئلة من العلوم الثلثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة
والجماعة في تلك المسئلة وارد عليه ما يكون باطلا وعن حلية الحق بالتصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف وقد
اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى ليسهل على المطالع اخذه وفهمه ويتبين
الى باطله نهنه ووهمه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وبعبارته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة وربما
يتمسك بعض اصحاب التعصب ان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان اثار التعصب والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة
فاذا نقل كلامه بعينه ينظر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من قاصدي تحقيق مسائل الدين وهذان الوجهان حداني الى ذكر كلامه في
ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيي مشكورا وعلى الوجه خالصا مبرورا وان يدبرني بهذا التحقيق في ديني ويجعله لي ذخيرة ينفعني
يوم القيمة عند الحساب موازيني وان يوفقني للتجنب عن التعصب والعناد في اظهار الحق احسن السداد انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا الشرع
في المقصود متوكلا على الله الودود واريد ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل انتهت الخطبة واقول
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما لما هو مقصود الاصل مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة لما يناسب كتب التفسير والمعاني ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة مشير الى ان الاجر والثواب فضل

من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل العدل من الامامية والمعتزلة ما نقول بان العدلية في الحقيقة قائلون بان كل ما يصل من الله الى عباده تفضل منه
واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك وفي الادعية المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها الكريم يتمم
بعضها استحقاقا وثوابا انما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه تصديق وعده فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لانه يرجع
الى الصدور وعدم انفكاكه عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد استدلوا على الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله اي وجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب ليطرد جري العادة وبسببه القتل الذي
يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جري العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتقدا لاثبات شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سيأتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة ففيه ان خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلاله على ذلك بحديث سنفترق مدفوع اذ بعد تسليم وروده
من نبيه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية بحيث يتعين بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون ح ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع اصحابي فهو الناجي
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون مبنيا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذلك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلاثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من نجباء الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وسائر بني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيره ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن فرقة اهل النجاة ولا سبيل
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراءى من رواية عنه
صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال بل الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي
تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون تابع عائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقاتلوا على الحق وان يكون المقتول
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب معاوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم في النصف الاخر حارب عليه السلام في نصرة معاوية
لكان في الحالين جميعا مهتديا بالحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومون عليهم السلام كما سيتضح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان
تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث ليس عليهم لا لهم كما توهم
به العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه الكرام انما من فرقة الا ويزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقية هالكون كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من ادعى ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له اولا من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وان خبره بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلب بل هو كالدلالات ولو استند في ذلك بمجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا ههنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى مصائب النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق للسداد ثم ما روى الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى يقوم الساعة
فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شأن المقام وتنكير لفظ طائفة ان الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
جماعة اهل السنة ظاهر وايضا لاحتمال الخذلان انما يناسب الطائفة القليلة التي استمر عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين متنعما
على ارائك الامن وغرور الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلان من خذلهم لانهم تمحضوا في شعار الشيف
والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد بالنصر الموعود به الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القرآن الحديث

النصر

النصر بالحجة والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزوم كذب القرآن المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي من ان بني اسرائيل
كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتجاذبون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك قتل يحيى والنجار مؤمن آل يس
فانهم قتلوا حتى خرجنا مغاوره ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر والحسين بن علي عليه السلام احد سيدي شباب
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وايضا قد قتل امام الناصب واصحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا امامه وهازموا اصحابه كانوا منصورين
فلم يكن امامه واصحابه مؤمنين بموجب ما زعمه في معنى الحديث وايضا سيقول في خطبته هذه انه في زمانه قد استوفت من اصحاب البدعة على البلاد كاشباعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابا من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هربتهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على
قوله ايضا ان لا يكون هو واصحابه مؤمنين بل الغالب المؤمنون الذين قتلوا اصحابه وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم ولئن
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلم
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ائمة اهل البيت عم لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شأنهم عليهم السلم وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم قديم لهذه الفرقة وليس لاعدائهم لوارتفوا الى
السماء سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعته الغاوية الذين سنوا سب علي عليه السلام واجتمعوا عليه فلما انقطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وآل الملك الى العباسية المبغضين للاموية او لولا ذلك لخوفا منهم ومن شيعتهم تسمية الى سنة النبي وجماعته ثم الفقرة المذكورة
بقوله وهداك الى انتهاج الحق وكشف الصدق اتباعه انما يناسب في شأن طائفة الشيعة التي صنف عالمهم العلامة الحلي الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له صيد تأمل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة مشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول عند النجوى وبحال
من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث المأثورة وصرح بمضمونها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال شعر وعجب انسانا من القوم كثرة فلم نغن شيئا ثم هرولوا مدبرا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعدما بعد تعبد
الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشير الى عنوان حال ائمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد ذكر عمن سبح في كف الحصا من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصا وشر العصاة بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندبت لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين الى قوله
ثم هاجروا غير مقصد للمقصود ضرورة ان مصداق الصادقين للمهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم البهم مشوبة بالاغراض الدنية والغرض
الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله عم من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها او امرأة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي هاجر بعض اصحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض لاخ الدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي عم هذا الحديث تذكيرا لاهل الاغنياء وتوبيخا
لمن ليس له الا ذكار انتهى وقد اتضح بما ذكرناه ونقلناه ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسألة الامامة ان شاء الله تعالى واما الوصف بالكرش والعيبة فانما روي عن النبي
في شأن الانصار الذين نفوا بجملة الاغنياء او لا ورجعوا الى علي عم اخرا فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القرآن ما يدل على ثناء الصحابة المتنازع عنهم ولا على عفوه تعالى ورضاه
عنهم وايضا الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعدما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من الرضا في وقت باعتبار امر دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى
يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين مرجوعة اليهم ممنوع بان الله لم يجعل امور الدين مرجوعة الى الخلفاء الثلاثة الذين
قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طائفة من الصحابة بل ببيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبت بتفويض ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى اللهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر ويقال ان اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كسائر القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم قوله ثم نبغت بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة قوم
يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم الى اخره ان اراد بهم ان تلك الفرقة التي عنى بهم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد بهم انهم
يلعنون بعض الصحابة ممن عند وانه اظهر بعد وفاة النبي عم آثار الجلافة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية ولعنه ففي هذا اسوة حسنة
بالله تعالى ورسوله ووصيه اذ قد لعن الله تعالى في محكم كتابه على الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعته في ذلك لاصحابه بقوله

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الاخبار وان وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه
الانشاء والامر كما في قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان
خبرا لم يكن مطابقا للواقع وعدم المطابقة في خبره تع محال وقد روي عن النبي ص انه لعن ابا سفيان وعن علي ع انه كان يلعن في الصفين معاوية وعمرو بن
العاص وامثالهم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تع او تأسى بفعل نبيه ووصيه عليهما السلم وكان عمله مقارنا للاخلاص
يصير مستحقا للثواب ثم ان اراد بالشتم والسب ما يرادف اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا مشاحة في التسمية كما مر وان اراد بهما القذف الذي فيه القدح من
العرض والنسبة من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم
او متظاهر بالاسلام نعم المقصد المشتهر باهل السنة والجماعة لتنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من القذف والشتم
واللعن حتى تيسر لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو دأب العوام السوقية والحاصل انا معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل
الصحابة ولا جلهم بل نلعن من كان منهم اعداء لاهل البيت ع ونتقرب بذلك الى الله تع ورسوله وذوي القربى الذين امرنا الله تع بمودتهم اجر التبليغ
الولي لسلف الاستحالة ان يجتمع الضدان ويحل قلبا واحدا نقيضان كما قال الشاعر شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب
ثم قوله فويل لهذه الفئة الباغية التي يتخطون العصمة لرضيه يمرقون من الدين الخ لا يناسب ما قصد من جعل ذلك كناية عن الشيعة لان الفئة الباغية
سمة قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي ع وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان يكون والمرق
لقب الشارح الناصب علامته ثم في قوله من الغرائب ما لو رآه مخلى في دنيا لطار من وكر الجفن نوم الخ نظر بل ورد كالكر لا يخفى ولو قال من الغرائب
ما اطار نشأة البنج عن اوكار رؤس اهل السنة لكان اولى واحضر فانهم يبيحون تناول البنج المسمى بالحشيش بل يوجبونه فقد اكفه منه على ما نقلوا من
لطائف مقصد الشريعة البخاري انه لما سئل عن حكم تلك الحشيشة الخ قال لا ريب في ان طارة هذه النشأة عن روسهم اشد بليه عليهم
من لمانة نومهم ثم قوله ومما شاع بين ان ثمة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام فيه اشتباه
والتباس اذ لا يخفى ان بمرور الزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير الحق شبهة والشبهة حجة والمسمون
باهل السنة والجماعة انما اسموا بذلك متابعة ما ابدعه خلفاؤهم الثلثة في دين الله تع وزعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان
التقية من اصل ما كان عليه النبي ص واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشية من الجهل والعصبية فمن جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم
حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه انشاء الله
تع ومن البدع ان الشيعة يدعون ما هو سنة النبي ص اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمين باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما
الى التياسر والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود
واما قوله ولم يبق في هذه الزمان ماصيت هولاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من رضي في دينه بما بعثه تيمي كعجز ذئب
كرامية معلم للصبيان لا يعرف ابا ولا كلالة من القرآن وعدوي ذي ابنة فظ غليظ جاهل اعترف بان النساء افقه منه واما الشيعة
فقد استولى دينهم وتحصيل يقينهم من اجمع على علو طهارته وكرامته وشرف علمه وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهدى وسفن النجاة الكرام
فيهم ان المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب الغريق المتشبث بكل حشيش
اي الفريقين احق بالامن ثم ما روي من قول النبي ص من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا
عند فساد الامة وظهور الفتن في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن طالب قاتل الناس بسنة النبي ص المنهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين
المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعا ماخوذة من غير ملاحظة ما ناقلها
الصحابة والجاهلين منهم باكثر شرائط الرواية بل قد نقلها الشيخ مولانا امير المؤمنين ع في جواب سليم بن قيس الهلالي حين قال سليم قلت لامير
المؤمنين ع اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن والاحاديث عن نبي الله غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما
سمعت منهم ورايت في ايدي الناس اشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله ص انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى
الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال لقد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا
وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله على عهده حتى قام خطيبا فقال
ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم
خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا
منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله ورآه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تع عن المنافقين
بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلالة
والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

من عصمه

من عصم الله فهذا احد الاربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقول به ويعمل به ويرويه
فيقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئا امر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه
منه انه منسوخ لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله تع ولا على رسول الله مبغض للكذب تخوفا من الله تع وتعظيما لرسول الله لم ينسه بل حفظ
ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي ص مثل القرآن
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن
وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله ص فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل اصحاب رسول الله
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى انهم كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله ص وانا كل
يوم دخلة عليه وكل ليلة دخلة عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله ص انه لم يصنع ذلك باحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي
لم يقم عني فاطمة ولا احدا من بني وكنت اذا سالته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله ص آية من القرآن الا
اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ
قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه افتتخوف علي النسيان
فيما بعد فقال لا لست اتخوف عليك النسيان والجهل انتهى كلامه ع واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه الذين افتخر
بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض الذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه
حاول بيان ابطال الحق وبيان خطاء الفرقة الناجية من اهل السنة الخ ففيه ان المص قدس سره حاول بيان خطاء اهل السنة مع وصفه اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة مما اضافه الناصب في اثناء كلام المص تغريره
النحرير على قصد تغرير سفلة اهل طريقته في خلال المشاجرة والنزاع ثم في قوله وقد الفه في ايام الدولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده
غفلة عظيمة حيث لقب مروج مذهب الامامية الذين هم مبتدعة عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء
باسم ما كان ويكون لما افتراه في حاشية شرحه على السلطان الفاضل المستبصر بالدليل من رجوعه اخرا عن ذلك السبيل وما اشار اليه
من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع ميل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا
من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل التبحر والفحص عن حقائق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما
وقع بعدما ناظر المصنف العلامة رفع الله مقامه علماء سائر المذاهب واوقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام
فتر اختيار مذهب الامامية في تلك الايام كان لمجتهد دليله وظهور الحق بين اظهر الناس بسبيله فكانوا اخذين عن المجتهد وسلوكه لا عن
ذي المذهبين ملوكه فلا يتوجه هيهنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم
والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا للخلافة النبوية ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ما ارتكبه
ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم افراد اهل بيت النبي ص وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم ليسلك
الناس مسلكهم من مخالفتهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية وانه حرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول
الله متعمدين بخلافة ناقضين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته مهتمين في غصب حقهم واخذ مستحقهم ليوقعوا بذلك في اوهام
الناس انهم من اصحاب الراي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي ص واحكامها المتطلعين لطلوع الخلافة من اكمامها وليقدحوا الى اذلال اهل المستطلعين
البيت وخفض معاليهم وتشتت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع في اثناء بعض خطبه معللا
توجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله ص متعمدين لخلافه ناقضين
لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله ص الخ ثم في قوله فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين الخ اهمال واخلال وحق العبارة ان يقول بعض الخلفاء لظهور ان المص قدس سره من خالص شيعة علي ع فلا الطعن فيه وحق ينبغي اراد الوصف
بالراشدين اذ الخصم لا يسلم رشد من عدا علي ع في الدين وكذا الكلام في وصف ائمته بالمرضيين وعلمائه بالمجتهدين واما ما نقله عن بعض الظرفاء
في تمثيل قدح المص على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال جرى بين الجمال وبعض الجمال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء ما مناسبته بالمقام

المكى بابن المطهر وكونه من ناس يتطهرون وانما يناسب لحال الانجاس من الناصبة الذين لا يبالون بالبول ثم كالجمال وفي ازالة البول والغائط لا يوجبون
الاغتسال بل يمسون انفسهم كالحمار على الجدار او يمسح لخفافهم في وضوئهم ولو وطئت الاقذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب
الوجس الفضولي الذي سمى بالفضل وسمنا فضلة فضو اخرى وقد خرج عن مزبلة فمه بعرة الجمل مرة وخرء الكلب اخرى واما ما انشده وذكره من مدحه
للائمة المهديين الاثني عشر ع فانما للحيلة والتلبيس منه لدفع تهمة التعصب الذي قد تحقق في نظر اهل زمانه ولا اختصاص بهذا الناصب بذلك
اللوم فان قلوب اكثر بخانه في الامس واليوم خالية عن حب اهل البيت ومشكوة صدورهم فاقدة لهذا الزيت ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع انه
لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي تصدى بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل واما ما زعمه الناصب من
وقوع ثناء ائمة اهل البيت ع على الصحابة والخلفاء الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومساقه على ما سنحرره عليك القلم ان شاء الله
مشمرا عرضنا واما ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة منه انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول الاكاذيب الصريحة
ومفترياته الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اخر كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال اعتمدت في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول ووفق راي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة متى قام
الخصم بتشييدها والفضيلة متى نص المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن مردا واصح موردا واورى زنادا واثبت قواعد
واركانا واحكم اساسا وبنيانا وافل شانا واعلى شانا والزم بتصديقها وان دفضه وحكم بتحقيقها وان رفضه واعطى القياد وان كان حرونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حرونا ووافق ويود لو قد بقي على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو عنه الى الانصاف ولان نشر الفضيلة حسن لا
سيما اذا نبه عليه الحسود وقيام الحجة بشهادة الخصم اكد وان نقله الشهود شيعي والحجة شهدت لها ضرائرها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصب وبهتانه وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس التعصب والجهل من حط حلية الشيعة فليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر ولا مناسبة لذكر ذلك في
هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي ع والائمة الاثني عشر ع وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم ومواليدهم ووفياتهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن ذلك فنقول لقائل ان يحمل ذلك الكلام منه ع على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده ع الابتهاج بفعل ابي بكر بل بكونه مقررا بتقرير النبي بان يكون معنى قوله ع فدحلى ابو بكر
سيفه بالفضة انه صنع ذلك في زمان النبي وقرر عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي ع لا في فعل ابي بكر واما ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوقه هناك بما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفضيل
حال الاباء والامهات من جهة لذة الافتخار والمباهات واما استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيسابوري من قبيل استشهاد
الثعلب بذنبه فانه ليس عندنا من جمهور ذوي الاذناب وما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان فقط دون ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي الشافعي ذهب الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه ع جوابا عن سؤال من تهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لم يمكن باقل من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه ع قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي يعني من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء
يعني لا من ذلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب في ما سياتي من مبحث الميراث على انه
انما نفى ع السب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عندنا الا بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن ولما اتهمه السائل المخالف
بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن غالطه ع بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه ع
نفيه للعن على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم بل الكافر اباءه اذا كانوا ظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء
بجملة لا قدمني الله ان لم اقدمه مع ظهور مخايل الوضع عليه لعدم ظهور ارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديم الزمان او تقديمه
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة له على تقدمه على علي ع كما توهمه الناصب ولا يستبعد عنهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واعظم منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق ع وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال ع هما امامان عادلان قاسطان كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

وعمر

وعمر فقال نعم هما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا
لجهنم حطبا واما العادلان فلعدولهما عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مستوليين عليه هو
امير المؤمنين ع حيث اذياه وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله
فانه كان رحمة للعالمين وسيكون خصما لهما ساخطا عليهما منتقما منهما يوم الدين ومما قررناه اندفع ايضا العجب الذي زعم الناصب على تلك الاحاديث
الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر ان سواله للعصمة عن التعصب في نمرانيا بانه شان الطريق وعبر الوثيق من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم ثم ان
ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن رد كلام المص من الوجهين فقد مر منا في الخطبة ما يرشد الى عدم اتجاهه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن الوجه
على كمال كلام المص الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل خرجه هذا على العبارات الملحونة
الملعونة الخالية عن اللطائف الملفقة من كلام غيره بالفجلة وخيانته وفضيحته للمعاني التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه في
طعن امثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر مرد كامل از كفتار ناموزون زند خوجه سركين بركند بوخند بر كردون زند ثم ما ذكره من انه
رد فيما رد على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف مردود بما فضحه ذلك الى به من نسبة المص العلامة بعض والشتم والملامة
وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شان المص على الله شانه وضاعف شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره ثمة
نعم ظلم على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعسف على وجه لا يعتريه الندامة والتاسف انه منزه عن دون التعصب والتعسف مع
خوضه في مزابل الشتم وجعل فمه بالوعة الفضلات على الخصم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يامنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم
كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم
بالمبتدعة معذورون في عدم ايتمانهم بعلماء السنة وانفتح ان الكذب شيمة هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من تنزه عن تصور ذلك وارتكابه
وسيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعهم للاية وجرائتهم على الله تعالى فوق الغاية وهذا ديدن الاشاعرة القاصرة ونحوه
الفاجرة يتبعون المكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالحبائل والوسائل بل يختلقون الاكاذيب المموهة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب والغرض في تطويلات
عبارة المص ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المص الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فقد راعى في ذلك سهولة
وصوله الى اذان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهانهم فروعهم واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم
فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ونسبوه الى التعمية والالغاز وايراد ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذان والاسماع
وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم صد بار بيش كرده ام افسانه نو لخويش تا بوكه اين سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المص قدس
سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرناه حيث قال ولو جاز ترك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطا الذي ارتكبه مشايخهم ان تطول لم
نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فهنا انا ابشره منهما بما
انه قد شكر الله تعالى سعيه وجاء في مرعى الزقوم رعيه وامر بابنة الجحيم باذاقته من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الحكيم واما
تسميته بجرحه المهمل بالاهمال فمهمل واما بالابطال فمنشاؤه اهماله واخلاله في تحقيق الحق وقصر عزمته في ترويج الباطل ولنعم ما قال
افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعنى ونبين ان ذلك الاسم
اسم بلا مسمى قال المص رفع الله درجته المسئلة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على
ما ياتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداءة به فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية
في مبدا الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس الات
بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على
سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة
احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا
استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية وفرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم
الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل
طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ما وراء النهر انكروا
قضايا المحسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة
انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي صدر بها كتابه كلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي يجوزه الاشاعرة وينكره المعتزلة كما سنذكره واضعا

معذورون

الكريم

قال ابن الاثير رحمه الله في النهاية وفي اسمائه تعالى الخافض هو الذي يخفض الجبارين والفراعنة اي يضعهم ويهينهم ويخفض كل شيء يريد خفضه والخفض ضد الرفع (ه)

انشاء الله تعالى فجعل المسئلة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز
وقيام القرينة وهذا اول الغلط والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها
على ما ياتي وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب ايرادها انما ظهر مقالاتهم العجيبة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما
ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام
على الخاص ثم ان قوله الادراك اعرف الاشياء واظهرها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي اعرف الاشياء
في كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو
الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك لعل من اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا
هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد
في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية
والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة الذي يذكره
الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا
عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة اول تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا محقق في
موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية
ثم في قوله وانكروا القضايا المحسوسة على ما ياتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم
امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكار القضايا المحسوسة ثم ان انكار القضايا المحسوسة اريد به انهم يمنعون الاعتماد
على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس هذا هو من هذيانه فمن من العقلاء ذكره الاشاعرة واطلقوه وحكموا بان حكم الحس
معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار المعقولات
فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراده في هذا البحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم
يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بيناه غير الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **واقول فيه** وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانه لا يرجع
المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المص في هذا المبحث بان
احكام العلم الضروري الكسبي وادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرهما جنس قال بعد بيان حكم البصر والتلمس كذا يندرج في الطعوم وفي المحسوسات
الى ان قال ما يتعلق بتلك الالات انتهى وكذا في المباحث الاتية عمم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسئلة الرؤية واين هذا من
الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسئلة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره مقدمون
على الكل في الكل منفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية فكان المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض
المسائل وبالجملة تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم عليهم السلام امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل و
النحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا ايضا
الكيسانية من فرق الشيعة الامامية بهما ولهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال طوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم
من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه ابو هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الخ واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المص قدس سره اطلق
العام واراد الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في عدم ارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في امر خاص لا من جهة الخصوص
بل من جهة ان الموضوع له في ذلك المخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد فانه من حيث الخصوصية مجاز ومن حيث انه موضوع له حقيقة
وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضدي وغيره في غيرها واما رابعا فلانا لا نسلم ما ذكره من ان المص جعل العنوان
الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر مما قدمنا نعم الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك ههنا على الرؤية
واما خامسا فلان اخر كلامه مناقض مبطل لاول كلامه حيث نفى قيام القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك
الذي عنون به المسئلة الرؤية انه قال لما كان الادراك اعرف الاشياء انتهى واعجب من ذلك انه بالغ في اظهار قوة القرينة حتى سماه دليلا فظهر تقييده
في تاسيس المقال وهدمه وابطاله بلا اهمال يشبه بناء الاطفال بنوا وخربوا في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس وقد
يطلق على الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طاب الله
مشهده في الهيات التجريد حيث قال في اثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك الخ بل ربما يدعى تبادره في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء
في رسالة الحدود وقد صرح المص ايضا بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما مقابلا للعلم والاعتقاد المنقسم الى العلم والتقليد والجهل المركب

قد استعمل الناصب هنا الادراك في معنى الرؤية كما لا يخفى مع انه شنع على المص في هذا الاستعمال الا ان يقال انه ساق الكلام هنا على ساق كلام المص وفيه ما فيه منه نور الله مرقده

فقال في آخر البحث السادس اي ما ذهب اليه نفسه تقليدا لمذهبه الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وبالسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا تجويز سفسطة وانكار للمحسوسات

و اراد الاطلاع الحيواني على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زايدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار
اللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وايضا لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك لان
الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما سادسا فلان ما ذكره من التردد في بيان كون كلام المص غير محصل المعنى تردد بارد ودفع لا محصل له لانه
عنوان لسبق بمعنى قوله الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه
مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب وبهذا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنعه اعرفية الادراك بقوله فلا
نسلم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق
الثاني انه ان اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك الخ لظهور
انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات تم كلام المص ولا يقدح فيه ان يكون
في باقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا تراهم يقدمون في الكتب
الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل الحواس الظاهرة فانها اعرف
الادراكات الباطنة من ادراك النفس لنفسه والاتها الباطنة كما عرفت فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل
لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المص الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان
المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحد بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه
لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص حسب ان
مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهم من كلام المص الا معاند خبيث في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في
حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ
الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدأ الفطرة بحال
الطفولية كما توهمه هذا الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهم ثانيا على انه لو تم ما اورده على
عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء
المعقولات سيما الجارح الذي اسند في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح
المطالع ويمكن حمل قول ابن الخطيب على مراتبها الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تغفل عن ذاتها
اصلا وان كانت في ابتداء الطفولية انتهى فان مقتضى كلامه انه لو صلح ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون
في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما فتامل واما ثامنا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره
الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لا يتم الكاتبي القزويني من مثل نحلة الناصب قال في بحر
الفوائد في شرح عين القواعد وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة لم يكن له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول حال تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة وايا ما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وبالوجدانيات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون عاريا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما لكنه
اذا طلب العلم بتلك الخصوصية ماهيته تلك على وجه كلي فهنالك يسمى علما مثل ان يعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق عن هذا المجموع المودع
وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد
كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب من ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل
لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المص لم يكن من اهل
المعقولات فلا يروج على من وصل اليه مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح
الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام وانه ينتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي
في العقليات واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المص اراد بقوله انكروا القضايا المحسوسة على ما ياتي انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها الخ غير مسلم
وانما اراد انكارهم وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المص في المبحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

بتجويز خلاف ما يحكم به حس البصر والسمع واللمس وظاهر ان الاختصاص على هذه الثلثة من باب الاكتفاء بالاهم نظرا فهذا قول المص انهم انكروا قضايا المحسوسات
مراده بالمحسوس الاعم من البصر والسمع واللمس والذوق والشم مع ان وجه انكارهم للمحسوسين بواحد منها الجاري الاعم فانهم واما ثانيا فلان ما ذكره
بقوله ثم انكار قضايا المحسوسات ادبرانهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسات الخ فيه نظر من وجوه الاول انا لا نسلم ان المص اراد بالانكار المذكور منع
الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء غير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يبطلوا انكارهم للقضايا المحسوسات
بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني انا لا نذكر في شرح المواقف ان ذلك منسوب الى جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان ذلك الاشتباه
فحكم هذا الناصب الجارح بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح فدار نكبه لدفع الاستبعاد عما وقع من اصحابه الاشاعرة وتوهما من هذه
المكابرة الثالث ان ما دل عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا ان مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل ذلك من تاخر عن هؤلاء
الجماعة من عقلاء الحكماء ووافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبههم من بطلان ذلك الى بطلان
ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات مدخول بان المص قد استدل على ذلك فمنع المدعى
المستدل عليها من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في شرائط الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة
على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها **الاول** سلامة الحاسة **الثاني** المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض والصور في المراة فانها لو لم تبصر
شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل **الثالث** عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته **الرابع** عدم البعد المفرط
لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية **الخامس** عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية **السادس** عدم الشفافية
فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته **السابع** تعمد الرائي للادراك **الثامن** وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يرى
في الظلمة وحكموا بذلك للحكم الضروري بالاثر بالوجدانية وخالف الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا للادراك
شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجوده
موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور فماذا يريد من هذا ان اراد ان الرؤية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق
هذه الامور واشباهها لعقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاشياء الطبيعية وجود
الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال وكلما
كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان العادة تجري بتحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية
بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن ثم تراهم
يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا
لا انهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يجعلون كل شيء الى ارادة الفاعل
المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاشياء الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحس فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل
كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار
المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم وستعلمك في التحقيق انتهى كلام الناصب **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المص
قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المطرود ورديه المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المص وكثيرا
ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب صاحب المواقف عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغيره عن
جزمها والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح يقتضيه
كما اجاب بمثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس ونسبه الى الغلط حيث قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت
المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات
انتهى **وقال المصنف** فيما سيجيء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت
استدلالا في مقابلة الضروريات انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة بالالة
المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل لنا لو ثبت لها معنى معروف ولا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى
اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فمسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا وهو كما ترى
واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا مسئلة الرؤية ونحوها على ما اسسوه من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم
قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفها على الاشياء الطبيعية بل لو تعلق مع ارادته كانت فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم انه مدخل
فيها بحسب الظاهر من اسباب العالم لم يلزم الاخلال في ذلك الوجود والعدم حتى يجوز ان يتحقق الاحتراق في شيء بدون النار اذا اراد الله تعالى احتراق شيء مما يقبله
فاقول في ذلك الاساس اختلال والبناء عليه محال وذلك لظهور استلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل اما بيانا

الاستلزام فلان تحقق الجزء بتحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء حقيقة ضرورية بل اولى وكذا استلزام عدم توقف تحقق العرض على الجوهر وبعه
الاستلزام بين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال شرذمة قليلة لا يعبا بشانهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يظهر صدور
معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بحصول حادث كل لله تعالى وقال الخطيب الكازروني في رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بما
مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر
ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون
الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن البارئ تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود
فاضت عن البارئ تعالى ولا تاثير للوسائط الا في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير للبارئ
تعالى **واما ثالثا** فلان ما ذكره من ان ما ذكره المص من ان الامامية المحقون من ضلالات الفلاسفة فليس الا مجرد اظهار العصبية على الحكماء والامامية
وبعده عن سرائر الحكمة الالهية وانه تعالى ما وفق الناصب تحصيل الفقه الحكمية ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهور انه بالارتقاء الى اعلام
الفطنة والاهتداء الى اقسام الحكمة بصير ناظر في حقائق الاشياء بصيرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء
الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بحق التحقيق من منابعها الكاملة لاجيال البيت فاشتهر في علوم الاسلام
عراهم وتاكدت في دقائق الحكمة قواهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى
يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى مائدة الحكمة ولم يظفر حلاوة الا لا لفطنة وشرع خطاء الجهل
من سوء الحشوية ولحيا الثوم والبصل على الطبخ المشوية ونعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة
ومن يجد وجدوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال الحكمة
الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو مفسد لهما قد بنى فيه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها ان
الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصوت يخالف الطعم
ولا يفسده واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك القائل طاعن في الشريعة لان كلامه
في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل للدراهم البهرجة الذي يهرب معهن من النقاد ويانس
بمن ليس من اهل المعرفة ومن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه وقد
تشنيع بما هو واضحا اولى به لافتخار اصحابه على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها بموافقتهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق
بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات العجيبة التي
تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى مقدمات دقيقة فلا طلع هو عليها بدقة الفكر وممارسة الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم و
تواتر انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين البحث والبرهان بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة الاعتزال
وحب التفرد في المقال طلبا للرياسة والجاه ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل متابعة فخر الدين الرازي لمذهب الشيخ الاشعري قدحا
على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال والعجب لحال هذا الرجل
انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر
مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول قال ابن الاعرابي فوهم لا يدري اي طرفيه اطول طرفاه ذكره ولسانه لانه كان خاليا عن الحكمتين
البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشوا انتهى واني كنت
اظن اولا ان الحكيم المذكور ربما بتعصب في اظهار النقص للشيخ الاشعري لعداوة دينية ونحوها حتى رايت في رسالة علمها السيد معين الدين الايجي
الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويشيده حيث قال ليت شعري ما للاشعري لم يجعل مطلب
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغير ذلك فانه ذهب الى ان كلا من تلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلا ادري لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يدعو الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع
منافاته لصرائح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم ان تؤول عن شيء بخلقه
وانت تعلم انه لا شك ومرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين لنا ان نعم صفة فعلية موقوفة
على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل بعضهم من شرح جمع الجوامع للفاضل الرومي في مبحث القدرة او اكثر
تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري لعل نجاها من السنة الصحاح او عاظ حيث قال المستحيلات فلتعلق بها الوجود لم يصلح ان يكون محلا
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

لكان عاجزا وردّ ذلك بان اتخاذ الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فاعله وقد يكون لعدم قبول المأثر فما
فيه لعدم امكانه لوجوب امتناع والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان ادريس اخذ منه ذلك اذ روي انه جاءه
ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله فقد اشتهر وظهر
ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمن يتبعهم
ويقلدهم في مذهبهم قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على
ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك
وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا او بحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة
لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها
البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث يتزعزع منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها
ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب منا ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل ربما في تنور
اذيب فيه الرصاص او الزيت وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب لا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو
عين السفسطة والضرورة تقضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط
الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من
الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فرّ بهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة
يس وخرج ولم يره احد كانوا جالسين غير نائمين ولا غافلين فمن لا يسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى البصر بقدرته عن الرؤية
فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من عدم الوجوب عدم الرؤية
عقلا لا امكان تعلق القدرة به فمن انكار المحسوسات وان هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات
المفعمة الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل وكان الكاسد الفاسد فهو شيء ليس يقول
ولا مذهب لاحد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها
ولا سفسطة فيها فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه مجرد
تجويزها لا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونه محالا
عادة والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاتنا ناشية من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاصوات وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها
فقعقعة الشنان بعد ما قدمنا لك البيان انتهى اقول ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء سيما ما اتفقوا
عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح ولن يصلح العطار ما افسد الدهر وذلك لانه لا بد
ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون بحدوث حائل من غشاوة غيم او نحوها او غبار نقع كما اشار اليه تبارك
سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وحيلولة بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما نقله كابرا من اسناد الاشاعرة ذلك على عدم
جري العادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط الخ فمع ما سبق من الكلام في هذه القاعدة المشؤمة مردود بان جعل
تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلة التامة للرؤية متحققة ضرورية فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن العلة التامة فقد ظهر ان منشأ
غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب الملتزم جرى عادته باعادة كلامهم فان التخلف العادي فيما نحن فيه
من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدّ العادة المخالفة جميع اجزاء علتها التامة او بعضها ويوجد بدلها معلولا آخر مثلا كما في انقلاب الحجر ذهبا
ونحوه لا ان يوجد ذلك المعلول اعني الرؤية بعينه بدون علته التامة واما نفيهم للعلية والمعلولية الحقيقية بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع و
اخرى فتأمل واما ما ذكره الناصب في حاشية شرحه هذا من انه لا بد من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين
مذهب الاشاعرة وليس يظهر منه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم جزم العقل من تحققها فهو ممنوع اذ عند الرجوع
الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فمردود بان المراد بالجواز هو الحكم بامكان عدم تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

ينقض ضرورة حكم العقل بانها واجبة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد نقل خلافه هذا الحلف والتحقيق ان
الدليل وجوابه على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه يجب بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باستناد الافعال الى الله تعالى
وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب لان عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باستناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم الامامية
والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والبديهة حاكمة به كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك
عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا للاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد
ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطروش وهو في طرف المشرق اخفى صوت
يسمع وهو في طرف المغرب كيف من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم
الاجسام قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر
الاجسام واخفاها في الظلمة الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل
الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين
في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا نشاهدهم فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد
هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم ام لا فان تجوز ذلك
لنفسه بعد تعقله ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اثمه وباء هو بالاثم نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب
الامور فانه لا يشك في ادراك السليم حرارة النار اذا بقي منها مدة مديدة حتى ينفصل اعضاؤه ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز عليهم
جيش عظيم ويهلكون ويضرب فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الرهج ويشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض بجمعهم
ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس كل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان
يكون لانسان واحد مشاهد انّ عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدها وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهده ومحال ان يخبر احد
باعلى صوته الف مرة بمحضر الف نفس كل احد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضر حرف النفي مع تكرره
الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حين خروجنا من منزلنا لم ينقلب الاواني التي
فيها اناسا مدققين في علم المنطق والهندسة وان ابني الذي شاهدته بالامس هو الذي شاهدته الآن وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم انعدم
عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة
مع امكانه في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذا يؤكل النكد في هذه القضايا بالجابرة فكيف بالقضايا
التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن عجائب الاشياء تجويزهم وافضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع
حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء المشاهدة
منها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه
الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق
الرؤية وعدم تحققها ولعد هذا الاعتبار دخلوا في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع صنعته
قد اخذ سبيل التعصب عن بصيرته فنقول مذهب السوفسطائية الى نفي حقايق الاشياء فانهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقة فالنار ليست
بالنار والماء ليست بالماء ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقة فيلزمهم ان يكون النار
التي نشاهدها لا يكون نارا بل ماء وهواء وغير ذلك هذا هو السفسطة ويجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة
الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة
الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب
الطبيعية ولا يكون شيء مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء يحصل عند
وجود شرائطها وينعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود
تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجب لا في صورة التحقق لتحقق الشرائط
ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة
المبدأ الذي هو الفاعل المختار مثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل
ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند وجود

الشرائط او تحققها عند فقدان الشرائط محال عادة لانه جار على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود
الاشياء الحاصل من مذهب الاشاعرة فيما معشر الاذكيا ابن هذا من السفسطة واذ عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورد هذا الرجل في هذا المباحث من
الاستبعادات والتشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا
فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المنازع فيه
ان الجسم الذي في غاية الحرارة بالمسامتة الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فنقول فيه قد عرفت
آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة العادية فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود
والعدم فيجوزون بتعلق بر القدرة الشاملة الالهية بمنع الحرارة من التاثير ومن انكر هذا فليتكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم انتهى كلامه
اقول وحاصل ما ذكره في جل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي وجعل النزاع لفظيا كما حققنا سابقا ولتفصيل الكلام في توضيح ما سبق
المقدمات الثلاث يظن بنا ظان انا كتفا تا بالاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول ولا لا نسلم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشيا
فان فضلا السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقائق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم
جواز انقلاب الاواني في الدار ناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق
الاشيا ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمونها بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته
ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية
على ما قررنا يقولون بكون الحقائق من الاشياء والمشبهيات موجودة والاشاعرة تشبيهية تلك الاشياء وسببية مسبباتها موجودة فكلا القولين نفي للموجود
لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ان ما ذكره في نقل كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة الماحقيقة النار الخ لان هذا التجويز فرع القول
بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقائق الاشياء ناطل وابضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون مذهبا جماعة
سموهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المصنف العلامة في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية الخ على هذا المعنى
حتى لا يقع في الغلط وثانيا انما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشيا الموجودة عندهم انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي علة
التامة لوجود الاشيا الخ مدخول بانه كلام متناقض لان حصره للعلة التامة في القدرة لخ ما سنا لقوله انما يحصل ويوجد بارادة الفاعل المختار بل بما يشعر بعدم
مدخلية ذات الفاعل في ذلك ففيه ما فيه مع ان في كون البارى تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام من كور في علم الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان
الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم الحادث او حدوث الواجب تعالى واستوضح ذلك في الكتب المتداولة بما لا مزيد عليه وثالثا ان مجموع ثم في المقدمات بجوز الامور المخالفة
لبديهة العقل والحس اعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثمة فتذكر وثالثا ان ما ذكره في تاويل جواب الرازي غير منهض على دفع
الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بالجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه ضرورة للصورة التي استبعد
الخصم عنها فقد وقد ما سابقا من عدم حدوث المعنى الذي ذكر تجويزهم ما وقع فيه الاستبعاد اندفع ما ذكره هيهنا بقوله فقد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز الخ
ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابرهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الآية
لجواز ان يكون واقعة ابرهيم على طريقة ان الله تعالى سلب الحرارة من النار وما ذكره ثمة من جوابه بان الظاهر من لفظة على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابرهيم ان النار مع اتصافها بالحرارة
لم يؤثر في ابرهيم لا انها صارت باردا والا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بالتنبيه كيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء
بقوله بردا توهم كون البرد المتعدي بعلى للمضرة وما قاله من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاق الصفراوي
المبتلى بمرارة مذاق اهل البدعة وشيعتهم ربما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعليه تقرير حجته لانا لم
نجد معنى الآية على حسب ما وجده كما اوضحناه وهذا لم يكن مما يخفى على من له ادنى مسكة لكن دين المحجوج المبهوت دفع الواضح وادعاء المستقيم بدعوى الذوق والفهم
السقيم شعر وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالفت الاشاعرة
كافة العقلاء هيهنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز او لا وسواء
كان مقابلا او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانيات مما لا يناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرهما من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما
تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والاصوات انما تدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك باختلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب
الاشيا تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا
تغفل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول العلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في
المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول

والعرض في الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من
اخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فالطول والعرض هي قوية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وهذه العلة لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل
الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث
عدمي لا يصلح للعلية فاذن العلة المشتركة الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب
ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعري يلتزم هذا ويقول لا يلزم
من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الانكار ويقولون هذه مكابرة محضة و
خروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الا استبعادا ناشئا عما هو معتاد في الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل انما يحكم به العقول الخالصة من الهوا وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد
عن الطبائع السليمة فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة المغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست تاثير الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة بالبصر
في ادراك المعقولات وكما ان البصر في الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر تدرك الاشياء ومحلها الحدقة في الانسان ويجوز عقلا ان يكون
تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط ومحل وان كان يستحيل ان يدرك الاشياء بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستحالة عادية كما
ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه انتهى واقول لا يخفى ان جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المصنف فلا يلتفت اليه كما في سائر البديهيات على ما مر ثم ان الدليل الذي نسبه الى الشيخ
الاشعري قد بلغ من الاختلال والفساد الى غاية لا يليق ان يسمى بالشبهة وفيه سوى ما ذكر من النقض مفاسد اخرى مذكورة في كتب الاصحاب وغيرهم
حتى ان فخر الدين الرازي اورد عليه في كتاب الاربعين عدة من الاسولة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجي كلامه بعينه عن قريب ان شاء الله تعالى
واقبح من ذلك التزامه لما لزم النقض المذكور الذي لا يلتزمه الا الاشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وبما اشبه حال مدافعته مع الخصم لذلك
او فعله في مضيق الالزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان لاحدهما قوة في القدرة من الاخر فبطرحه فيدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم
يسئل بالفارسية عن ذلك العاجز الذي لم يكن يعرف من غاية الجهل والعصبية بعجزه حكونه بود ماجرای تو با فلان قال في الجواب واكثر بسينه
من بينداو من نفس ميزدم فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكررا ثم ما ذكره من التحقيق المشهور
لا يقتضي ان الرؤية ليست بالابصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الاشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرائطها بل هو انما ذكر لتحقيق محل النزاع وانه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا راينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكره ذلك الا تكثير السواد بتضييع المداد
كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد قال المصنف رفع الله درجته البحث السادس في ان الادراك ليس لمعنى الاشاعرة خالفت العقلاء في ذلك فذهبوا
مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد منا حيا لا آفة
به والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل في المدرك فان حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الادراك وان فقد جميع الشرائط وان لم
يحصل لم يحصل الادراك وان وجد جميع الشرائط وجوزوا بسبب ذلك ادراك المعدوم لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق ويلزم
تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشيء سيوجد وبان الشيء كان موجودا وبان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لانه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح وايضا
يلزم ان يكون الواحد منا رائيا مع الساتر العظيم البنية ولا يرى الفيل الاعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد
وجد في الاول وانتفى في الثاني وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية
المعنى انما يكون بمعنى آخر واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز لمس العلم
والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن وهل هذا الا محض السفسطة وانكار المحسوس ولم يبلغ
السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية وحاصل كلامه ان
الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط وهذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو المراد من هذا

الكلام ثم ان قوله وجوز وابيت لك درك المعدوم الا ان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل
حال وجوده اسند لان باطل على مدعي مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعي انه يتعلق بكل موجود كما
ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم في الرؤية ثم ما ذكره من انا نعلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورة
مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذا الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد الاصح الخالي عن الثابتة
بالبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى
انما يكون لمعنى اخر فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان استحال العادة فالرؤية اذا كانت موجودة به يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع
كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره من باب التشنيع والاستبعاد قد مر جوابه غير مرة وتوجيه
في هذا المرمى لهذين البيتين **شعر** وذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه
واقول لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في هذا المبحث في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم للكل قوله في اخر هذا البحث
واي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والروائح والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز المس لعلم والقدرة والطعوم والروائح اه
واما ما قدمه من ابيات فقد اثبتنا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم
بل المدعي انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من اقوالهم فاقول وهنه ظ لان ما ذكره
المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد بتصريح امام الحرمين لدفع بعض مفاسد
الدليل المشهور الماخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة ههنا ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة
على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود نفسها ذاتا ما هم متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما
تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الشارح بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخلو اما ان يراد من الموجود مفهوم
الموجود الكلي فالكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ما صدق عليه الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما لا يخفى في الدليل
المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمنا ايضا فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية اذا
كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجل المارد في القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عقلية في الرؤية وافسد منه ما ذكره من ان القوم
دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فانه فرية بلا مرية فان القوم ذكروا ان الوجود ليس بموجود في الخارج
والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا ويتسلسل الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر واما
ما انشده في دفع استبعاد المص قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشاها ابو العلاء المعري في شان امثاله من الفاجر الجاهل في طعن كلمة الماهر
شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل وقال السهى للشمس انت خفية وقال الدجى للصبح لونك حائل وطاولت الارض السماء سفاهة
وفاخرت الشهب الحصى والجنادل فيا موت زر ان الحياة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك هازل **قال** المص رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى
الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسألة حيث حكموا بان الله تعالى يرى للبشر اما الفلاسفة والامامية والمعتزلة فانكارهم لرؤيته تعالى ظ واما
المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا قالوا بامكان رؤيته ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع
رؤيته فلهذا خالف الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز
ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا
ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لقبح
ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لا يحسن ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي الابصار كان ثبوته له نقصا والنقص
عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى لن تراني ولن لنفي الابد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سالوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل
محكم القران ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة قالوا بخلافه وانكروا ما دلت الضرورة عليه وما دل القران ايضا ومن خالف
الضرورة والقران كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى قوله وجعله اماما يقتدى به وهل يكون اعمى قلبا ممن
يعتقد ذلك واي ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى ما دلت الضرورة
عليه وقطعت به الآيات القرانية بل اعتمدوا خلاف نص الكتاب وارتكاب ضد ما دلت الضرورة عليه ولو جاز لك ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب
الخطأ الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا الوطول الكلام بنقل مثل هذه الظلامات بل اوجب الله تعالى علينا اهداء العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ومن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا المبحث
خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤية ما ليس بجسم فقد علمت

من ذلك

ان الرؤية

ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرنا ليست مخصصة بالاجسام ولا تشترط بشرط لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة
ولا يتحمل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله في حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من
المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة والاية في
قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب ولو كان الادراك
بمعنى العلم والاحساس فلا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست احاطة ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى لن تراني
لما سال الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد
وعندكم انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن التابيد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن كلمك فالاشك انه يقصد
التابيد في زمان حياته لا التابيد الحقيقي الذي يشتمل نشاة الاخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي
رؤية موسى في الاخرة وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه تابيد نفي التمني مدة الحياة للعلم بانهم في الاخرة يتمنون الموت للتخلص
من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القران والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال
فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا
ان يجعل لهم الها فلما علمت ان العقل لا يحكم باستحالة رؤية الله تعالى والنصوص لا يدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة
الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة خاطئة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المذاهب الصافية الاشعرية بل هو موضوع
للرد على ما ذكره من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما يتحير فيه الباب العقلاء لو راتها ولكن
لا نشتغل لذلك في هذا الكتاب كسرا لهامات ذلك الرجل ومزخرفاته وبالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي بعد التامل في مسألة الرؤية ان المنازعة فيها
قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني فيه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية قد كروا
في معنى الحديث المشهور وهو قوله ستروون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشاة
الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشاة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو عبارة عن الادراك
بالباصرة يكون علما بالمبصرات وليست الرؤية الا الادراك بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من هذه
الحاسة المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصوله
فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف قلبا فليجوز المجوزون ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه
واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة مغالطة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من حال ما لجاهل ههنا على ما
اسبقه بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان حاصل الايراد لا يراد الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل
كاللون او في حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك ولهذا بادر الى تكذيب من اخبر بانه راى شيئا
ليس كذلك كما نكذب من اخبر بانه راى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة
ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وعشا التمويه كما لا يخفى على العاقل النبيه واما
ثانيا فلان ما اسنده الى من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعد صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد
اختل عقله في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية فيه العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل او لم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر علما كذلك والتشبيه
المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ارادة ما ذكرناه ما روي في المشهور عن مولانا امير
المؤمنين وقد سئل عنه هل رايت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه
القلوب بحقائق الايمان الا ترى لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا ولا يتعدى الى مفعولين
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرا بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام
شارح الجديد للتجريد عند ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالآية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ما خوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته انتهى وفيه تامل لان تخصيص معنى الرؤية بذلك مما لا يوجد

في كتب اللغة المعروفة فيكون القول به على سبيل التشهي والعناد ولان كون حقيقة الادراك النهاية لو سلم كما اعترف به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على
وجه الاحاطة بجوانب المرئي ولان اخذ ذلك من ادركت فلانا اذا لحقته غير ظاهر ولانا لا نسلم صحة قوله رايت القمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على
انه معارض بانهم يقولون ادركت الشمس ولا يريدون رؤيتها من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير مسلم لان السماء وغيرها
من الاجسام العظيمة يشاركه تعالى في انه لا يحيط بها الابصار تامل وقال الرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على
منع الابصار عن ذلك صدق وقوع ... ذلك المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا واما خامسا فلان الدلالة على المدح بنفي الظلم والعبث وغيره
صحيح لان المدح هنا راجع الى الفعل وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه ولهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان
راجعا الى الذات فانه غير مقدور واما سادسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فوجه
المنع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك وان كان ذلك التفسير صادقا عليهما فلا يفيد فان ارباب اللغة يضعون بعض الالفاظ لمفهوم كلي صادق على افرادها
من غير تعلقهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افرادا لبعض المفهوم كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بذلك المفهوم (حاصل) هذا
فيما نحن فيه وارتكاب التجوز في وصول العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سابعا فلان ما ذكره من حجة الاشاعرة
عن سند الاصل العدل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد ومن المؤبد مردود بان الحمل على التاكيد مجاز لا يصار اليه الا بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذه اللفظة
الى التابيد وايضا الاية دالة على نفي رؤيته تعالى في المستقبل مطلقا فلا بد لجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص ولا مخصص وما توهم من
تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها في قولهم نظرت الى الهلال
فلم اره ويثبت الرؤية عند انتفاء النظر في قوله تعالى ... ويعقب الرؤية بالنظر ويقال نظرت ... ويجعل وصلة للرؤية فيقال النظر
تعلق ... ويجعل غاية له الرؤية فيقال ما زلت انظر حتى رايته وما قيل من ان النظر اذا قرن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا
يبصرون والى غير ذلك من الايات والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على الاطلاق ينصرف الى عموم الازمان
في المستقبل فيؤدي الى تابيد النفي بدلالة الاطلاق لا بدلالة لن التابيد عند من ينكر التابيد فيها ثم ان تابيد لن ثابت ... المنع في مقابله كما ترى نعم اذا
دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي وجب العدول عن الحمل على النفي المؤكد في ذلك الوضع لنوع من المبالغة فاندفع
استدلال بعض شارحي الكافية على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة واما ثامنا فلان ما ذكره من عند نفسه مدخول بانه لو سلم ان العرب يفهم من كلمة
لن التابيد في مدة الحيوة فانما يسلم فهم ذلك لما كان كل من المتكلم بتلك الكلمة والمخاطب لها من اهل الفناء ولا تم انه يفهم ذلك اذا كان المتكلم بها حيا ابديا باقيا
سرمديا كما فيما نحن فيه فتدبر واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا تابيد نفي التمني في مدة الحيوة للعلم بان اليهود في الاخرة يتمنون
الموت للتخلص من عذاب الاخرة ففيه انه لا يخفى على معاشر العقلاء من ان احدا لا يتمنى الموت من صميم القلب وخلوص العقيدة خصوصا في الاخرة التي يعلم كل احد ان (لا موت)
فيها ابدا نعم يتمنون التخلص عن العذاب بان يرحمهم الله تعالى ويخلصهم عن العقوبة بلطفه ... كما ... المؤمنين ... انه يتمنون عن صميم القلب
كانه ... في قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف تصريح به ولو سلم فمعرفة نظم الاية ظاهر في
التابيد على المحقق انهم يتمنون في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا والتنظير بهذه الاية
محل نظر واما تاسعا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية في قوله اما اولا فلان كل منصف لا ينكر ان العقل في كلا الايتين (تطلبهم)
الرؤية وامتناعها كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك فهو
ظالم فانها لو كانت ممكنة لما عذبهم الله تعالى بايقاع الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا يرضى ... بجماعة علقوا ايمانهم على امر
ممكن وطلبوه واعترفوا بانهم يؤمنوا بعده ... كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان يخبرهم بعدم امكانها على وجه ملائم كما
في قوله تعالى واما السائل فلا تنهر وقال النبي ... اغنوهم عن مسالتهم ولو بشق تمرة فعلى هذا اظهر ان حمل ذلك على تعنتهم وعنادهم تعنت وعناد اذ لا يعقل تعذيب
جماعة علقوا ايمانهم على امر ممكن ... في الاخرة وطلبوا الهداية عن ربهم لكونهم متعنتين ... ولعلهم فهموا التعنت من اقتراح دليل زايد بعد (ثبوت)
على صدق المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل النيسابوري في تفسيره وفيه ان اقتراح دليل زايد سيما اذا كان الدليل الاول نقليا والزايد دليلا عقليا ... ليتوافق
النقل والعقل ويحصل الاطمينان التام لا يدل على التعنت ولا يوجب العقاب كيف وقد طلب شيخ الانبياء ابراهيم (ع) مثل ذلك حيث اقترح اراءة احياء
الموتى للاطمينان القلبي كما اخبر عنه في القران مع علمه بذلك من الوحي وغيره من الادلة حتى انه لما خاطبه تعالى بقوله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
بتعاضد الادلة واما ما قيل من ان قولهم لن نؤمن لك يدل على لجاجهم وانه بعدما ردعهم موسى (ع) عن الرؤية لجوا وقالوا لن نؤمن لك انه لا يقال ابتداء لن نقول
بل يقول لا نقول ذلك ... فقوله ظاهر لانه لو وقع الرد عليهم من موسى (ع) لكان ذلك من قبيل الرجم بالغيب لم يذكره احد
من المفسرين في شان نزول هذه الاية وما ذكره من دلالة كلمة لن على ذلك لانه لا بد كونه في ابتداء الكلام فهو مقدمة كاذبة افتراها على اهل اللسان وكرها
نظيره في ضبط الكلام بل الوجه في ايراد كلمة لن هنا هو انهم لما سالوا موسى (ع) ان يكلمهم الله تعالى واجاب الله تعالى سؤالهم فتشرفوا بذلك اسماع كلامه
ازداد طمعهم وحرصهم الى طلب ما هو اكبر ... وفي المشهور ان من كرم المولى سوء ادب غلمانه فلغاية الاهتمام في تحصيل ذلك المطلوب زادوا في الابرام وادرجوا

كلمة

كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شان النزول وسياق قوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء
كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما ... اقامة الدلائل العقلية على صحة الرؤية فهذا زور وبهتان
لان شيخ الاشعري وسائر مشايخهم ... مع كثرتهم في مدة ثمانمائة ... لم يقدروا على اقامة دليل عقلي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد صار من تواتر
سهام الاعتراض عليه ... عظيمة للامام فخر الدين الرازي لما اسند ... من انه هرب عن هذا المضمار ... وظهر ان ما ذكره
من التصلف زيادة ... شيخ الاشعري ... من كلام غيره واما الحادي عشر فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية من (جعل)
النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف فيه انه من بعض الظن لان الامام فخر الدين الرازي وشيخ الفاضل التفتازاني قد سبقا في ذلك لكنه رجوع
صريح ... من غير عذر ... باصلاح ... ويدفع ... الفرار ... فان جعل النزاع المشهور المتداول بين الجمهور على ما ذكره لفظيا بامثال
التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما عرفه على ما انتجه بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علما للخلق و
انكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف في كتاب نهج المسترشدين انهم جعلوا الاحساس باشيا
مقابلا للعلم والاعتقاد وبهذا ظهر كذب ما ذكره بعد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل واتضح ان ما تكلفه
من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين ... وما اشبه تكلفه
هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكادين والبقارين ان العنبر خثاء البقر البحري فتشاوروا في ذلك واسروا النجوى ... فاجمعوا على
ان لنا ثيرانا فنصنع حوضا عظيما وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فنطيبه ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من
ذلك ونصرفه في حوائجنا ونستغني بذلك عما نحن فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك ... عن الاخراجات والمطالبات الديوانية
فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راث الثيران اخذوا من خثاها واستظلوا لان
خثاء البقرة في ذلك الوقت ... غير منكرة فلما كثر ذلك عندهم وفضل ... حملوا بعضا منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راه العطار قال هذا
عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوه لانفسكم ولاحبابكم وما فضل فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا
بصير كامل خبير عاقل مثلكم ... الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجا فخر الدين الرازي ومن تابعه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن اتمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتابه الاربعين فقال بعد ذكر دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات
الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هو الذي ذكرناه واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت
هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في
المسئلة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترجيح الدليل العقلي للاشاعرة بما امكنه الاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس لهذا الرجل المسمى بالامام ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام ابتاء هذا الطريق في
اثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا يمكن التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل
كما في سائر ايات التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ... (دفعها)
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه
الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله المحقق الجلبي في بحث المعاد من
حاشيته شرح العقايد وقال الغزالي في رسالته المسماة بالكافية لبيان معنى النفخ والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي الاية ان الظواهر
... فان تاويلها ممكن والبرهان القاطع لا يدل بالظاهر بل يسلط على تاويل الظاهر كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور
الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء لا يرى وكذا السماء للطافتهما والقران ان الله تعالى الطف الاشياء ولذا يقول جل
جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص بالنسبة اليه تعالى كيف لا وقد عرفت مما مر ان
الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر او الغايب مشروط بامور ... ومن الشروط المقابلة او ما في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المختصة
لاجسام الممكنات اي السفليات الحسية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه ... بحجب الانوار ويحجز
بسرادقات الجلال والجمال فكيف يدرك ... تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ... فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر ان تسبيحه في هذا المقام تنزيه عن مشابهة الاعراض والاجسام

المؤمنين

ونبي يسلبوا الرؤية ولهذا قالوا انما اخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال انه لولا كون نبينا فيه في انه تع رفع عن امته المسخ وبعض العقوبات الفضيحة لنزلت
عليهم ايضا صاعقة من السماء وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه مزلة لاقدام الخصماء وبالله التوفيق في نيل المطالب والمرام قال المصنف رفع الله درجته المسألة الثانية في
النظر وفيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري قاضية بان كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف
الاربعة وهذا الحكم لا يمكن التشكيك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لا يحصل من تينك المقدمتين السابقتين ان العالم حادث ولا ان النفس جوهر وان
الحاصل اولا اولى من حصول هذه وخالفت الاشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
ممكن ان يحصل وان لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة وبين حصول
العلم بان العالم محدث او ان النفس جوهر او ان الانسان حيوان او ان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الاربعة واي عاقل يرضى لنفسه
اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل له العلم بان الواحد نصف
نصف الاربعة وان زيدا بالكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث وهل هذا الا عين السفسطة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ان حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تع
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تع فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق
وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر
قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تع فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم او اكثري فيكون عاديا هذا مذهب الاشاعرة في هذه المسألة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب يستحيل تخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم النظر للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وان اراد انه
عادة بمعنى انه يستحيل التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا واما قوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض
لان من قال بالاستلزام العادي على حسب ما ذكرنا من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقيا كما صور هو في الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته وكانه لم يفرق بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقيا او يفرق ولكن يتجاهل ليدلس التشنيع والتنفير والله اعلم انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما فرع على كونه تع قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بانه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا ان لا يجب عليه شيء كما قالوا ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فانهم
قالوا انه يجب صدور الاشياء عنه تع على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدورها مع انه لا ينافي الاختيار واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الخصم اما ان يقول كذا واما
ان يقول كذا مدفوع بان الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يدعي البداهة هنالك مع تجشم الاشعري تلفيق الفرق بين ذلك ويقول ان
بديهة العقل حاكمة بان تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في اوائل الكتاب
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان نسبة الاشاعرة الى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيانه تلبيس
فان القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم احد الطرفين للاخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب هنا في بيان مذهب شيخه بانه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة فيكون مصاحبة امرين عادة مسماة لوقوعهما اتفاقا كما ان الاية المصدقة من سيره بل اطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل اطلاقه على
اللزوم العرفي الذي اعتبره اهل العربية في الدلالة الالتزامية ومن القضايا الاتفاقية ان هذا الناصب حاول ببيان الفرق دفع التشنيع عن اصحابه فعكست
القضية بل زاد بذلك نغمة في طنبور البلية زادهم الله مرضا وجعلهم اسهام البلاء باعراضهم بحق النبي الامين وعترته المعصومين قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني
في ان النظر واجب بالعقل الحق ان مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وان كان السمع قد دل عليه ايضا بقوله تع قل انظروا وقالت الاشاعرة انه لا يلزم منه انقطاع حجج الانبيا
وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع ان الله تع قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شيء البتة وليس يجب بالعقل
فيلزمهم افحام الانبيا واندحاض حجتهم لان النبي اذا جاء الى المكلف فامره بتصديقه واتباعه لم يجب عليه ذلك الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم اليه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عند الله تع فعله لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله تع فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب
علي وعرفت وجوبه ولا اعرف ذلك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فينقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب خلاص فتنتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد
الى اقوالهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه
الى الكفر وانما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعلم ان النظر في معرفة الله تع واجب بالاجماع
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تع انظروا ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب مدركه هذا الوجوب هو السمع كما سيحقق بعد هذا واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون

مدركه العقل لا السمع ويعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبيا وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب
من وجهين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبيا مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة ولها
لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر مطلقا ووجوب
على الاخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس فيضع النبي للمكلف مقدمات يتساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر
ضرورية فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة
باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي اريد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب الشيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل وهو ان يقال ان قول المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر
لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر لكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف على العلم به
قلنا لا نسلم توقفه فان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال انا لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر فان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به اثما وضلالا قلنا هذا ثابت بالشرع
حيث قلنا بالثواب لا فبطل قولك ووجوبه لا اعرف الا بقولك فاندفع الافحام وان قال اريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب به قبيحا الا يستحسنه العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى الاستحسان العقلي قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالقه مع ثبات النعم قبيح وفيه مفسدة فيبطل قولك لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا ادعاء المذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك الباب وسنبين لك حقيقة هذا المبحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبيا مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت انه لا افحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفر
والالحاد ثم من غرايب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب هو رجل يريد ترويج طاماته لعقيدة القلندرية والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه **واقول** فيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود بان للعدلي ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب مشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنف ايضا فما ذكره من انه
على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له لا يقتضي
الاستماع عن النبي بل من العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب استماعه فقاء عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي يثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو ينقش النقوش فقاء عليه وقضاء
محجوجيته ومن حكمه وله محيص قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يتوقى في دفع النقض عن اهل العدل بناء على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تع انه يجب عليه تع ان يتمم المعجزة فلا يلزم الافحام وايضا يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لما امكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل تلك المقدمات وعرفها عقلا ان النظر في المعجزة واجب وكانت تلك
المقدمات ظاهرة او خفية او بالنسبة الى من يلقي النبي اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر واما
لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة حينئذ الى معرفة وجوب النظر الا قول النبي وحجية الموقوف بنواله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
وجوب النظر الموقوف على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي للمكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما ثانيا
فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسر به فهو راجع الى الحسن
والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فيتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا يطلع عليه الا المعصوم فثبوت الوجوب في نفس
الامر لا يدفع الافحام وانما يدفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا يثبت عقلا فلابد ان
يكون بالسمع فهو لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما
اذا وجب علينا حكم ولم يظهر عندنا وجوبه فلم نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا قال انظر لتظهر لك صدق مقالتي ليس له ترك الوجوب به

عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف ومن المكلف بما لا يستقل العقل بالاهتداء اليه فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى واما ثالثا فلان
ما خص به في هذا المقام من فوائد المفصلة الباطلة مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف لا اعلم الوجوب لكي الزمك ان يثاب على ما يكون
ترك الواجب انما فعله ثوابا ايتاء للشرع وادعاء به اذ يكفي في الزامه للنبي صلعم ساعر لتلك العبارات من اهل الشرع قد عاوا وجدنا من غير انه عاقل مجهتا
واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة آه مدخول بان مجرد العلم بخوف من القبيح لا يوجب اقدام
المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل القبيح بل الذي يدعوه الى ذلك انما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او
العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى او المدح منه فان المعنى الاخر الذي لا نزاع في عقليته لا يؤدي بمفهومه الى خوف المكلف من مؤاخذته في العاجل والاجل
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل او الامتناع عنه فان كثيرا ممن يعتقد الجبر والشرور وترتب الثواب او العقاب من الله تعالى على الفعل ولا يستقل بعقل القبيح وترك الحسن عاجلا بانوا
لنوراطه في الشهوات مكتفيا بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك لظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال او نقص او مشتملا
على مصلحة او مفسدة من غير توقع خوف عاجلا او اجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب وما يعتبر من تلك في مجاري العادات
لحصل الخوف لكن ذاك المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح الذي وقع فيهما النزاع ممنوع
بما اشرنا اليه من ان ادراك الحسن والقبيح بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب بما حققناه وقد ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان
وحقيق بان يضحك منه الصبيان وان يجر اصحابه الى الكفر والالحاد متوجه التعبير عن كلام المص بالطامات غير متجه وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة ولعلها
التي هي من مواشي ابي حنيفة وفوه بها النعمان القران بالملح الاجاج وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك الا من تبت الموردود الا على
اهل حلته الذين هم اشد عداوة من كواكب اليهود واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال** المص رفع الله درجته المبحث الثالث في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل
الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة واثار النعمة علينا ظاهرة
فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشعرية ان معرفة الله تعالى
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة نعلم
بالضرورة انا لا نعرف انه واجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها
اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف
ان الله تعالى امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه انشاء الله تعالى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع او لا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل
ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففي المذهبين لا بد
وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لان في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعله الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم
الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هنا اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه
الصواب فالنظر مما يكون للخوف اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم
والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه **واقول**
فيه نظر اما اولا فلانا نستفسر من حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب نظرا الى ما ذكره من ان المعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان فيما هو حسن او قبيح نظري لا يستقل العقل بمعرفة جهة الحسن او القبح يكون الشرع كاشفا عن جهته

لا ان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما يفهم من كلام هذا الناصب الخارج بعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي عن نسخة
المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل يقضي حاكما على الحسن والقبح في بعض الافعال
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا بطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تقديم تسليم العقل بارد كما اشرنا اليه اذ يجب عليه تسليم ذلك على ما سبق ذكره المص من الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف لم تكن مستندا بعدم شعور الناس بما جعل سببا له من الاختلاف فمدفوع بان مراد
المص بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة بل ما يعم الاختلاف واكثرها دوام الاحتمال الذي ربما يجعل العقل الشخص
الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل يشعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة التي
يورث تركها النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء
فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب
مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر آه فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة واكبر ما فهو رجوع الى القول
بالحسن والقبح العقلي كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى اخر فليذكره اولا حتى نتكلم عليه واما خامسا فلان
ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به آه فمدخول بانه بنى ذلك على
ان المص اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم يجب الا بالامر كما يقتضيه كلام الاشاعرة لكان كذا ومن البين انه
يلزم ح تكليف الغافل كما ذكره المص فلا تغفل **قال** المص رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور فيه صفاته تعالى
الحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال اخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال اخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا وقال اخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد
يتعلق بما علمنا مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانه
انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت اراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وان خالفهم
المعتزلة فقوله خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس واراءة للطالبين ان مذهبهم هذا لان
الجمهور في هذا الكتاب لا يطلقه الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد
فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل
والحق ما قدمنا انتهى **واقول** مراد المص من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية
او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الاتي المشتمل
على ما نحن فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به
الناصب هنا ايضا مع ان المص عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المص لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جرى
على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طائفة بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوائف اهل السنة وانت خبير بانه لا خير في كثير مع ان اتباع الحنفية والماتريدية من اهل
السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب هيهنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المص الايات السابقة
من الايات الواردة في شان امير المؤمنين علي عم حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل آه فيدل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا مما نقله الحضرة النصيرية قدس
سره في قواعد العقائد واوضحه تلميذه السيد ركن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على
كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم
خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف والثاني باطل
والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومعانيها
وتراكيبها العجيبة واما الثالث وهو ان لا يكون قد خلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا لما زعم
معنا الى طريق وننقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للمص قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات

من مخضره وفضله الفاضل الابهري في حاشيته بما نقره من نفي والنهاية وغاية الامر انه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسألة
ونحوها مما يتوقف فصول طرفي الحكم فيها على العلم به تعم لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من الزاميه لا بعينه
الذي ذكره المص ههنا شيء واحد وهو ان الغلط لهؤلاء انما نشأ من توهم ان القدرة يستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة
بوجوب وقوعه فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبائح ولا يقع منا ونحن الضعفا فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعم متعلقة بكل ما هو
ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعم قادر على هذه الاشيا لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة
لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها الغير انما يفتح تعلق القدرة بها وههنا الجواب مخصوص بكل من المذاهب لا بعينه مذكور
في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور فلنطالع ثمة قال المص رفع الله درجته البحث الثاني في انه تعم مخالف لغيره بذاته العقل والسمع تطابقا على عدم المشابهة
فيكون مخالفا لجميع الاشيا بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه يخالف ما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد
كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشيا المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعم مساوية لغيره من الذوات لساواها
في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتجرد والمقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعم عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعم مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينها بذاته المخصوص لا لامر زائد عليه
والمخالفة بينه اي بين الله تعم وبين الذوات المخصوص لا لامر زائد عليه وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجود من الموجودات انما هو بالذات وليس
الخلاف بواشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعم مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز
عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة
هي الموجبة لهذه الاربعة يسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى واقول لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى اظهار ان ابا
هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسئلة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين
الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهو واهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المص من قوله اتباعه
اتباع ابي هاشم في هذه المسئلة من المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح
المواقف حيث نسب القول بالمخالفة بقوله والبناء مذهب نفاة الاحوال آه يدل على ان المثبتين قائلون بالمماثلة فقد نسبه لبعض الاشاعرة
مع المعتزلة في هذه المسئلة ايضا تدبر قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في انه تعم ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود
والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعم جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار
وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي
تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام انهما حادثان
والضرورة قاضية بان من لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعم والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى المحدث فيكون واجب الوجود
مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعم يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا
يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسئلوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات او تدبروا الاعتقادات الفاسدة وهل يثق النفس باصابة هؤلاء في شيء البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله تعم ولاهل السنة والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو ما اختاره
حنبل وتوكيل العلم الى الله تعم كما قال الله تعم والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي
الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعم لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي منقصة
يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعم وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد
بالطامات انتهى واقول قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وسيعترف الناصب فيما سيجيء من مسئلة عدم
كونه تعم في جهة ولا ريب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل
السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس
واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة آه ولا ريب ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع آخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب فاسد واما ما ذكره من ان مذهب احمد حنبل
ليس كذلك ففيه انه كذلك لشهادة امامهم فخر الدين الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد حنبل كان في نهاية الانكار
للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان المص لم يقل
احمد حنبل قائل بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين بشيء لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا
بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء كما زعم الناصب الاترى ان الشيخ قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة بجمعهم الاشعري
مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد في اوايل كتابه وكذا اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفرعية حتى ان الفتوى تقرر
بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب بعد ذكر الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف
بما ذكره المص فيكون ما ذكره الناصب حشوا بلا طائل واطلاق الطامات انما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته البحث الرابع في انه تعم ليس في جهة اطبق العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعم في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة
قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعم اقول هذا القول من الكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قد لو اعرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات
اجسام فعلى هذا الانواع معهم الا في التسمية وماخذها التوقيف ولا توقيف ههنا وكونه تعم في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن
جرت العادة في الدعا بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السما الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة بكماء اتي بها الى النبي صلعم
فقال لها رسول الله صلعم من الهك فاشارت الى السما فقال رسول الله صلعم انها مؤمنة وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء عند ذكر الاله وهذا يمكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والفوقية فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام
من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما
صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه تعم جسم لا يقتضي توجه اعتراض المص اليهم بل يقتضي ان
يكون ههنا جماعة اخرى يقولون بانه تعم حقيقة الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فليكن اعتراض المص متوجها اليهم
وبهذا يظهر ان قول الناصب في كونه تعم في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره من الترديد فمردود بان الكرامية
ارادوا ما يلزم الجسمية رغما لانهم وان من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان المعبود على العرش استقرارا وعلى
انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر انه احدي الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي تستحي الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب
ان ينبه عليه انه خلط في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكره في المواقف قد وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الهك لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى فهو جائز لانا
نقول اتحاد المعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص به انه تعم لم يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به تامل قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في انه تعم لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعم يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال
انه تعم نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعم وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعم لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذه النسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم
عن ذلك بل صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد فانه منافي للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام فاشتبه من اقوالهم ظاهر على
اغبيائهم وعقائدهم وهم اهل التوحيد والتمجيد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عنه فهم غيرهم وفي اصطلاحاتهم
البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد صفاته وهو بقية الغيبية بكثرة الرياضات والاصطلام من لوازم الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد
السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه وهذه احوال لا يطلع عليه الا اربابها ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم اراداتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم
على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون
انه تعم نفس الوجود فهذه المسئلة دقيقة لا يصل حوم فهمه اذ هما مثل هذا الرجل وحملها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي
لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا غيره فوجوده من الله تعم وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن
فان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء فوجوده من الله تعم فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعم وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجميع اسلاما انتهى واقول قد ردد الناصب المردود
بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي آه ولم يذكر عديله وهو ان يريد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المص مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

المصنف من خونة الجمهور وابي يزيد والجنيد واشباههم فانهم من الشيعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين قال سيد المتالهين حيدر بن علي العبيدي الاملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار من شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم باتحاده بالحق مع بقاء الاثنينية والغيرية وصار الحاد بالمعونا نجسا وهو مذهب للنصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة هي ما يقولون بالاتحاد وان قالوا اما قالوا كذلك فانهم يقولون نحن اذا انفينا ونفي الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول فانهما مبنيان على الاثنينية والكثرة وغير ذلك انتهى وبالجملة فههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنف قدس سره وقد وقع التصريح بذلك ايضا في المواقف وشرحه حيث قال المخالفون في هذين الاصلين بعد عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث الاولى النصارى وضبط مذهبهم الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تميز انتهى وقد ظهر بهذا ايضا انه ليس منشاء ما ذكره المصنف عدم اطلاعه على مصطلحات الصوفية الحقة كيف وقد حقق في مصنفاته موافقا لغيره من المتالهين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجود الممكنات انما هي انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة قولنا تامر ومشمس اما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي مبين الواجب عندهم والممكنات المشاهدة تعيناته فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الوجود الكثيرة بسبب عروض التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقايق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع الاستبعاد الاول دون الثاني تامل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود وافعالى الممكن على السواء فهو مما يقوله الظاهرون من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما فرعه الناصب عليه من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا من غيره غير متصف به حقيقة بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون النارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشهابية الصاعدة الى كرة النار نارا حقيقة لاستواء تلك الاجزاء الى وجود النارية وعلتها فامنه قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في انه تعالى لا يحل في غيره من المعلوم القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى عز من قائل وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب به الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسالت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد وصل ايجوز ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا فقلت لا فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقايدهم في الله تعالى كما تقدم وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم اجهل الجهلاء انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه والا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول وقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقايق عقايدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقايد المنسوبة الى الشيخ ابي عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن الاسد المحاسبي كالتعرف للكلاباذي والرسالة القشيري وكالعقايد للشيخ ضياء الدين ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقايدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه من نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكره من ان عبادتهم الرقص والتصفيق نوالله انه اراد ان يفتضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادة وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات من هوى ودعا الى ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء طلبا لرضى السلطان محمد خدابنده ليطيب له دار او يفيض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا يزيد البسطامي لم يشرب الماء سنة تاديبا للنفس حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما ما ذكره ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير باسباب نزول القرآن وقد ذكروا ان طايفة من جهلة قريش كانوا يوذون رسول الله بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلوته فانزل الله هذه الاية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منه الختان والعرس والاملاك وايام العيد والسماع الذي يفعله الصوفية مشروط بشرايط كلها من الشرع وهم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

واحد من القلندرية الفسقة الذين يوردون مشهد مولانا الحسين ايام الموسم والزيارة جعله مستند الرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين فيا للعجب ايسئل الى الناس من كل حدب من حاله هذا الرجل الطامات انه لم ينظر الى عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوة كتابة ودقايق الآداب التي لا يبلغ احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب عشر معيارهم في رعاية دقايق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها بالتعبد بنوافل الاتمام ويجعل قول قلندر فاسق لم يسبق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقايده الفاسدة الكاسدة انتهى واقول قد بينا قبل ذلك ان ههنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليهم من اشعارهم ايضا قولهم شعر انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في خرق من المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما وان ذكر بعض المتاخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب يحمل على التقية من ارباب الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين بالغوا في حل الغناء ونحوه واما ما ذكره من ان من لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتعمير الاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات ففيه ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات واقامة الطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس يترك الدنيا لاجل الدنيا فيترك اللذات والشهوات لجلب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما قال الشيخ العارف عارف البصري في قصيدته التائية بقوله شعر ومنهم اخو الطامات حلق نصوفه بمفترش لبيسا بسمت خلوة يقول لقد نلنا بكشف سرايرا بحال الانسان الا افك فيها بلفظة اراذل خداعون زرق بخرقة وسجادة مرقوعة وسبحة وقال كمال الدين الصالحي بالفارسية شعر اكرچه طاعت بی شکان سالوس کرچو نوع دریا الناس خواند لخت ولی بکعبه که کو جبرئیل تلقيننا بمنجنيق توانند برانداخت وقال العارف الشيرازي نقد صوفينه همه صافي بغش اي بسا خرقه كه شايسته آتش باشد خوش بود كر محك تجربه آيد بميان تا سيه روي شود انكه درو غش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد رؤية احدانه يكثر من الطاعات ويترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضاه كما اشار اليه مولانا علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روي عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين اذا رايتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فياتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقده عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا امع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والآخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعيم في دار لا تبيد ولا تنفد وان كثير ما يلحقه من سرائها ان تبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلك الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم به فتوسلوا فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المصنف جاهل بالتفسير واسباب النزول وقد ذكروا ان طايفة من جهلة قريش كانوا يوذون رسول الله صلى الله عليه وآله الخ فهو يدل على تجاهله وجهله وعدم تتبعه لان ما ذكره في شان نزول هذه الآية بل على جهله بمعنى ما نقله هو من شان النزول لما الاول فلانه مما قدمه المفسرون ووجوه عند ذكر شان نزول هذه الآية هي ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو مما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم ايضا الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة في صدر الآية بان يجعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشة للنبي ايضا ولا استبعاد في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن او يأكلون الفواكه ونحوها في ايام صومهم ولا يعتقدون انها مخالفة له واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدل عليه حكمه تعالى بل القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فيها اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعة علماء زمان بني امية لعنهم الله تعالى قد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المصنف كثيرا من تلك الاحاديث في مسئلة

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي صلى الله عليه وسلم سمى باطلا عن الغنا الذي كان يسمعه واثر سماعه وبانه علل اعراضه عن سماعه
بانه رجل لا يؤثر سماع الباطل ويرشدك الى ان الفتوى بحل الغنا ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معمول متصوفيهم صلى ما نكار ذلك ان المعتزلة
انهم موافقا للامامية حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوئهم
طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء اشياء وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابن عنها صعقة موسى عند دك الطور
تعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المص نقل قول واحد من القلندرية اه فهذا من المص قدس سره لغرف بحال من نقل عنهم الحيز
الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلية ومرادهم من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى وعرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح به ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين فقال ويعرض للسالك على
درب الفناء مغاطب مهالك لا ينجيه منها الا بصيرة العلم منها انه اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقولون بان من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم وبينهم والهتهم انتهى ولعل الناصب يتوهم من قول المص انهم يزورون مشهد الحسين ع انهم شيعة ولم يسو نسبته
يعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيف يزور الحسين ع معتقدا لاستحبابها من قرر على نفسه اسقاط الواجبات عنه فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب زندقة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
الامام اليافعي الشافعي وقد اقر بما نسبه المص اليهم في هذا الكتاب جماعة في غير حيث ذكر في كتابه الموسوم بروض الرياحين على ما انكره الغزالي في الاحيا
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة وحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا
للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر ع حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما يتضمن
نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم يقف عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا لو ان هذه الاحكام الشريعة انما حكم
بها على الاغبياء اما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقد جاءنا
ينقلون استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالته المبينون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي اليقيني
الضروري من دين نبينا ص بانه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل فمن زعم ان العقل والوحي في القلب هما
طريق اخر يعرف بها نهيه وامره غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه ان ما وقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصية النبوة الى اتمها النبي ص بقوله ان روح القدس نفث في
روعي والحاصل انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرف في القلب وان الله يلهم العبد بعد بعيد وقد اوحى الى ام موسى ان ارضعيه وليست بنبية بل
يوحي الى النحل ونحوه كما دل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم

قال المص رفع الله درجته البحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب **الاول** في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلنا فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشاعرة خالفوا عقلاءهم وعقول كافة
البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ولا بد لرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته
انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه سا تكلم بهذا المعنى

يحدس في

يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام
النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هي غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه اعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم
الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم ان في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الامر لان اعذاره
واختباره موقوفان على ان الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار قال صاحب المواقف
هيهنا ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريده حتى لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة
كما يتجه على الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار فهو
على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار لشيء من الاشياء وامثاله في الامر وان كان هناك الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزمه ذلك الطلب فان تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب لما ثبت ان
هيهنا صفة وغير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم
كونه متصورا فهو مبطل ولما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ وجبرئيل والنبي وهو حادث فيتجه
عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند
من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة
هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتنا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان
لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظ لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن اللفظ
مطابقا له وايضا التركيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا اي ما
ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة
وجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يزوره
المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت
في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا او بناء فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والبناء في النفس كذلك لا يدل ذلك
على كون حقيقة الكلام في النفس كذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الصورة واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به فيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا
للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
وايضا ما ذكروه قياس الغائب على الشاهد فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره فيها من مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله
واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب اه مدخول بان
الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الامر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله
تعالى بما في الصدور فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في
تقوية المعتزلة من قوله اقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا اه ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجيب عنه عما يقال
من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فعلم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر
بل شيء يلزم ذلك الطلب فان تلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة
فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب يلزم قدم
من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة وسيجيء تفصيل الكلام فيه عن قريب ان شاء الله تعالى
واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة التكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم اه فمذهب فيه الناصب على اصحابه

فحينئذ من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورد عليهم الامامية من انه يلزم من قولكم انه لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا
بالشروح يتوجه عليه ان المتبادر الذي هو المتكلم المعروف لغة بمعنى ايجاد الكلام وقيام به بذاته تعالى حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وانهم يحكمون
في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل يقولون لا بد ان يكون بين الكلام وذلك الشيء ملابسة كما في الحداد والصباغ والتمار وغيرها وهي متحققة
ههنا اذ الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المضيء قد يطلق على ما كان نفس الضوء فلا يصدق عليه بمعنى
ما قام به الضوء وكذا التمار يطلق على من كان بائعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذائق كما ذكره الناصب الخالي من ذوق التحقيق ولا
بالمتحرك كما اورده شارح العقائد ولا ما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما مر انتهى وقد اعترف بهذا الفخر الرازي في المسألة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من نهاية تفسيره الكبير حيث قال والمحقق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لاجل ان يعرف
غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب وشارح العقائد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه
تعالى على عدة الحكماء ومن وافقهم من ان الوجود عين حقيقته غير قائم به اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به
الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك بين عندهم (ظ) ناقل والسر في ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل ما قاله بعض المحققين من ان
اللغويين لا يبنون على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم ويخبر بل
يتوسعون في معنى الحال ويعممونه عن المشي بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال ويقيس عليه الحال في اسم الفاعل اذ قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي عدم بقاء المبدأ وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والملحوظ في معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا تحليله نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ملحوظ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا انه زيد لا يميز له الذات وليس المراد بزيد ذات له العلم بل المراد زيد له
العلم وكيف لا وقد استدل اولا على ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرضي كما قاله سيد المحققين قدس سره في
حاشية المطالع ويلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم المتكلم
على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالقرآن مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن يفعل
الضرب لا يقال المتكلم من قام به الكلام بل من فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا تكلم الجن على لسان المصروع لاعتقادهم ان
الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى قالوا معنى كونه متكلما قيام
ذلك المعنى بذاته ثم افترقوا على المعتزلة فقلت الكلام على ما ذكرتموه يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى فلا تحدد في ارجاعه الى
القدرة وعدم صفة مستقلة اخرى يشتمل على فائدة مخصوصة هي ان افعال العباد لا وصلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه ويحققون ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات علم القرآن في الازل بانه سيوجده بقدرته القديمة في جسم
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او مكسبه وقاطبة سورة استبقا الخصم ان صفتي
السمع والبصر ولجعلك الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدتا صفتين مستقلتين متابعة للشارع حيث اورد هما عن العلم في الذكر لغاية
اهتمامه باثباتهما وليعتقد المكلفين لاتصافه تعالى بهما **قال المصنف** رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متحد المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تسمى كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط به
الاحكام انتهى **قال الناصب** خفضه الله اتفق الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا او باعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده فلا نزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثبات الكلام النفسي ان ثبت فهو قديم
واحد كسائر الصفات وان الحروف الكلامية في اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق فظهر ان الرجل لم يعرف الا التزاما انتهى **واقول** ان اراد

بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي او ان كلامه تعالى يتجنس بهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدته وجود الجنس بدون
احد الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه امر معين يعرض هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تقرير جواب عبد الله بن سعيد حيث قال لا يلزم
كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العوارض والاعتبارات والامور الخارجية فنسلم ان هذا لا يستلزم محالا لان غاية ما يلزم من ذلك
وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا غير معقول اذ لا يعقل كلام
الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة حتى لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدتها ثبت حدوث الكلام
فان ادعيتم قدم شيء آخر فبينوه ليتصور اثم والدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا انواعه مختلفة
باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار تعلقه بالمخصصات ارادة وباعتبار تعلقه بالايجاد
قدرة والى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالة في الكلام ان تعرف العام والخاص من الشرع واللغة لانهم
من الكلام الا المركب من الحروف ولا يجري بمفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الامة الى شيء غير معلوم ظاهر كذب
الحادث من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس بهذا
المتكلم والتكلم والسكوت تنافيا ما في شرح العقائد للنسفي ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقد اشار الشارح العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ واجاب بان المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فانت على يقين ان هذا التوجيه مما لا يغني عن الحق شيئا فاعرضنا عن التعرض لتفصيل الجواب
قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد
قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب
العقلاء المعدومين واثبات ذلك في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوزون منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل
والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم و
يقول يا ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لم يصح النسخ منه تعالى
لانه ان لم يقصد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان قصد فاما النفس او لغيره والاول باطل لان المخاطبة انما يقصد بنفسه لو كان
يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان فائدة الغير انما يصح
لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في
اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابراهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبار عن الماضي والاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفسي فمن قال
بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه
فيه فكلما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه ثم لو فرض اثباتا
الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون في محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على
حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته فالجواب ان تلك السفه لو
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكروا ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع
الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حماقة بل السفه من نسبة السفه الى الكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى
في الازل ولا تلفظ به الكلام بل هو لجماعة سيجدون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث افعالهم التي تقتضي الامر والنهي والاخبار والاستفهام
فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نقول انه لا تلفظ
في الازل بل هو معان قائمة بذات الله تعالى قديمة وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المركوزة في النفس فقوله تعالى بعد هذا لمن سجد واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفسي ولا يلزم من كون مدلول لفظة
كن في ذات الله تعالى حدوثه انتهى **واقول** غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وفهم السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا
بحدوثه من ان هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفسي مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين

الدين الايجي الشافعي في بعض رسايله عن بعض العلما انه قال انما نلفظ بالكلام النفسي لحد الابي انا المانة الثالثة ولم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى
ولا ريب ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في اللفظ دون كلام النفسي فهو مأخوذ من قواعد العقايد للغزالي
والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد
المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب اقتضا اخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضا طلب العلم لو لد على تقدير وجوده
فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم واورد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان حاصل الجواب ان ههنا هو العزم على الطلب والتخيله وهو
ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ماذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فهو ان مقتضى الكلام النفسي في ذلك علمه تعالى بارساله والخبر بالارسال نوحا والمعقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء
سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه وجد او وجد فلا يصح قوله المزبور مقوله بعد هذا لذلا لبه على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم من ذلك التغير في
علمه تعالى وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع بلى كلمات الناصبي كما لا يخفى على المتامل **قال** المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي
الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهي دليلان على الارادة والكراهة
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يامر بما لا يريده بل بما يكرهه وانما ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب من
يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشيا
كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكاينات واما
المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات
ويكره المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويامر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصي
وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يامر بما لا
اراد به ان الله تعالى يامر بايمان الكافر ولا يريده فمسلم والذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
ههنا هو التقدير والترجيح للخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر فذهب الى غيبا معنى الارادة بحسب العرف واذا حقق معنى الارادة
علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **واقول** كونه تعالى خالقا للاشيا كلها ممنوع والاستدلال بقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه عام مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال عباده وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال
العباد وانما القدرة والتمكين لهم من الله تعالى وبينا ان الامر لا ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بالاثر
كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا واما تفسير الارادة بالتقدير فهو من مخترعاته الذي الجاه ضيق الخناق الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك معنا بحسب العرف
كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ولعله
انما اخذ ذلك مما نسبه اصحابه الى الثعالبية اصحاب محمد بن نعمان الجعفي الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان
الطاق وقد ذكره شارح نضا الله وبرئه عما نسبه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتاب الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد
عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمان المذكور انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون
التقدير عنده ارادة فعله تعالى فقد دخل الناصب في هذه المسالة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة قد نكرهم الامامية ايضا ولعمري انه لو اطلع اهل
ما وراء النهر الذي الف هذا الكتاب تاليفا لقلوبهم لرموه بالرفض والسخافة ولواموا مثله مع اخوانه ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب القول
بذلك حل النزاع المستمر بين الطائفتين قريبا من سبعمائة سنة لفظيا ضرورة ان اهل العدل لا ينازعون في ان الشرور والقبائح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالهما مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة بالتقدير المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفاك في تصديق ما ذكرنا
في افعاله تعالى دون افعال العباد من اختراعه وافترائه بذلك التفسير على اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه وتلخيصه الا ان المتقدمين منه خال في
هذا المبحث وفي مبحث ارادة الله تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله في
ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشيا كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا فالصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها اه ثم ذكر ادلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي وما يجيب في شيء منها بان الارادة
ههنا بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقايد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير التقدير بتحديد كل مخلوق بحده اه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المصنف صاحب العقايد من قوله سابقا وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته اه تعميم ارادته وقدرته بالنسبة الى جميع الكائنات والناصب توهم منه ان المراد مقصود الشارح نفسه او مقصود المصنف تعميم

لجميع الكائنات عنبر مريد

ارادة الله تعالى وقدرته عن معنى القضا والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المصنف وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارات وبالجملة تفسيره
للارادة بالتقدير خلاف المعقول المقرر بين القوم ومع هذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما عرفت واذا انقشت ذلك علمت ان ماذكره المصنف وارد لا
محيص لهم عنه بما ذكره الناصب والحمد لله **قال** المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه
الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا
جميع القبايح باسرها اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبايح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع
المعاصي والقبايح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف نهمل الباحث على اثبات وجوب كونه تعالى صادقا الثاني ان الكلام
النفسي عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب واضعهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة
فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح قال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص
في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب
عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف في محل
استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا وجاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبروا ما
يلزم من ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق ثم ماذكره من ان على جواز الكذب عليه لا يمشي على قواعد الاشاعرة
فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبايح اليه لان فعل القبايح من مباشرة العبد
فهو غير مسند الى الخالق ثم من خلق القبايح فلا بد انه يكذب ولا يجوز ان يكون ناقصا فهذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث
لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ثاني الاستدلال فان على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال بمنع الكذب عليه
للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفسي وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى **واقول** ما اخذه في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله
تعالى محال انما استدل عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال فخر الدين الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي وبالجملة الدليل
المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه ممنوع على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم ان يفيد اليقين على
رايهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى
النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى لا قولي
على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه
انه لا يستدعيه الوثاق ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه
بقوله اقول الفرق اه يدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من ذلك الكلام فان صاحب المواقف
بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه تعالى
ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم اه وحاصله على ما اشار
اليه الشريف قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم
نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم
النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر
الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله ومعناه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهمل ساقطا الاذيال له بكلام صاحب
المواقف اصلا ولا في دفع كلام المصنف واما ماذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبايح اليه تعالى واه انهم لا ان خلق
الكلام اللفظي الكاذب قبيح عند العقلاء وهم يجوزون ذلك لا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس
سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ نزههم عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم اذ هو
ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا كما ذكره المصنف وقد ظهر بما قررناه صحة ثاني ما في الاستدلال المصنف قدس سره ايضا فلا
تغفل **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في
الازل سواه لان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل في الصفات
كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قدماء غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا
ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا التسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه
قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا ولكن لا يجب اثبات الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

لما كان لقائل ان يقول ان
خلق الكاذب ايضا نقص في
فعله فيعود المحذور اشار
الى دفعه بقوله اعلم اه فالمعنى
المنكرين للقبح العقلي كيف
يتمسكون في دفع الكذب
عن الكلام اللفظي بلزوم
النقص في افعاله تعالى
سنه

اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشي مغاير للعلم بما علا فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان

يطابق الشي الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة ولمرة بل مرارا

غير متناهية باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشي مغاير للعلم بذلك الشي ثم العلم بالعلم بالشي مغاير للعلم بالعلم

بالعلم بذلك الشي وهكذا الى ما لا يتناهي في كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرة ومنها انه

لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا

الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام في قوله اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال

توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد

قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ان يكونوا ههنا ما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني

لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشي اذا نسب الى اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى قال الناصب

خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم وقادر بقدرة مريد بالارادة وعلى هذا القياس

والدليل عليه انا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشي عالما في الشاهد هو العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا

حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم ناخذ هذا من عرف اللغة والاطلاق

العرفي فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا

يحيطون بشي من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد

العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي

ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة

من الوجوه فكلها مجاب الاول استدلاله بان كل ما عدا الله ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عدا الله ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل

ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر

كفرت النصارى الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد بالكلية فلو كان علم زيد بعد ما

فرضنا مثلا زيدا في نقص بعرض من هذا الزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقار الله

في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو

جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فتصوروه اولا حتى نفهمه ثم تبينوا لزومه لما ادعينا والحاصل ان المحال هو استفادته

صفة كمال من غير لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول الرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني

القائمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشي مغاير للعلم بما عداه الى ما ذكره الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق

بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصورون ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوزون ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة

واحدة غير متناهية بحسب التعلق ما وليس يلزم منه محال فلا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب والوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه

الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في

الذات وان كان المراد ان ههنا ذاتا وصفات متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب

الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين عليه السلام فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا

كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هو عين الذات ولا غيره وهذا غير معقول والجواب

ان المراد بعد كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغايرة له انها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يصح ان لا

كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح

سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره

هذا على قياس الغائب على الشاهد وهو قياس باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدمات كتابه وانكروا استعماله على

الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب استعماله ههنا فهذا دليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا

فلانا قد ذكرنا ان الاطلاق اللغوي مما لا يعتد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما نحن فيه بمعونة الدليل العقلي نكذيب النصوص كما لا يلزم عند الاول

حمل ايات التشابه بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوهما بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على ان ما قد بينا ان ليس بمعنى

المشتق في اللغة قيام مبدئه غاية ما فيه انه في اكثر الموارد يستلزم ذلك الا يرى ان الضوء بحسب اللغة ان الضوء مضيء لا يقوم به ضوء وانه بفسر المشتق في اللغة القائم

بما لا يقتضي قيام المبدأ فيبقى العالم معناه ذاتا والقادر معناه ذاتا والبصير معناه بيانا ونحو ذلك من تفسيرها واما ما ذكره من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل

على امتناع

على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا يدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما يدل على كونه تعالى

عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في انفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما فهموه منها نقول ان الدلائل العقلية

على ارادة خلاف ظاهرها كثيرة مذكورة في التجريد وغيرها واخف ما ارتاد كره ههنا انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كماله وعلى تقدير

كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا

يكون مستكملا في حد ذاته بل محتاجا الى الممكن فيه مع انه غني عن العالمين وتوضيح المرام ان العالم ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر ما يعبر

عنه بتوانا ومن عليه في الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر ولنا دلائل الدلائل على

ان في الوجود والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات وانه موجود عالم قادر علمنا ان قيام المبدأ غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشي على قسمين

احدهما ما يقوم به نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد وثانيهما عرضي لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه

مواطاة وزائدان على مهية الصفة بالمعنى الاول زائد على الله تعالى في الخارج والثاني عينه فيه والمراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول الزائد على الذات

في الخارج وقيام المبدأ غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كما حققه سيد المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول الاستدلالات

المصنف من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ومخالف لما يجده كل عاقل من ان الواجب

بالذات لا يكون الا ذاتا وما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يفيد تحقيق

ذلك على ما حققه سيد المحققين في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله تعالى ولزمهم

ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم

كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجهة بالبلكفة واما ما اجاب

به عن الاستدلال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات قديمة اه ففيه ان النصارى لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شي افتراه عليهم اصحاب التعصب

اراده التقصي عن مشاكلهم مستند الى ما عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد

ما هو المدعى من اثبات كونها لا فانهم التلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة

تجويزهم الانتقال على الصفات او ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين

ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا

للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح للاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقال اي نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديما لانه محل استوائه

ومن مجامع عظمته بل الحنابلة يحكون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم باستكماله بالغير اه ففيه ان

العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى غيره وان المفتقر الى غيره كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال هو استفادته

تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة يستلزم افتقار الذات

المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في المشاهد الممكن الناقص فهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم

لا يخفى ان اخذ الاشكال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التقرير والتحرير تبعه

على تغيير التقرير وتبديل الاشكال بالافتقار فضرب جوابه مقابلا لكلام المصنف فذكر في جواب المصنف عين ما اجاب صاحب المواقف هناك مشتملا

على لفظ الاشكال مع ان بين الاشكال والافتقار فرقا لا يخفى واما ما اجاب به عن الاستدلال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى

ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات اه فمدخول بان المصنف لم يجعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث

الكونية كما زعم حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدم تناهي معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات

لا ينتهي الى حد معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك العلوم المتعلقة بها حاصلة متحققة بالفعل كيف ولو كان مراد المصنف ذلك لورد عليه

مثل ما اورد على الاشاعرة الظاهر انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية انفعالات غير متناهية ويكون الجواب

الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما انها بعض من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه

عن قريب انشاء الله تعالى ويراد بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية في مرتبة اثبات كل من المعاني القديمة فان ثبوت

العلم الزائد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرة وارادة وغيرهما من المعاني الزائدة وكذا تاثير القدرة والارادة المتوقف عليهما

التاثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية

وكذا الحق في تاثيره تعالى ابتداء في القدرة الزائدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزائدتين

وهكذا الكلام في تاثيره تعالى ابتداء في الارادة الزائدة وهذا هو الذي اراده بقوله وفي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية ونظير

ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشي شرطا

بنفسه او بتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العالم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في التجريد دليلا اخر اخذ منه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا انه لا قديم سوى الله لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده تعالى فقد ثبتنا انه تعالى مختار وفعل المختار محدث وملخصه ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تأثيره تعالى في صفته القديمة مثلا ان كان بقدرته واختيار لزم تجدد ورنّها التسلسل في صفتها وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فانجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقص مشكلة انتهى وانما طوى المص في تلك الادلة احتمال الايجاب لامتناعه عند المتكلمين وبعد التزام الخصم له وانما لم يذكر لزوم الحدوث مع لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما للتسلسل في بعض الصفات فافهم هذا ويتوجه ايضا على التاسع بما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهوم ما ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية ما ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب اه فدليل على جهله بشرائط استحالة التس عند المتكلمين من ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتيب ولا كما صرح به وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فيتجه على الشق الثاني منه قوله فليس هنا الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به ليس هنا موصوف وصفة قائمة به في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب القائل بالعينية كما لا يخفى وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو غيره يوجب الامكان فالقول ان له تعالى صفات هي ليست عينها كما هي ليست غيرها ولعله انما حملهم على التصريح بالفاسد لما مر من ان عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تاويل كلام امير المؤمنين عليه السلام من احتمال ارادة صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا له انك كنت تقول ان حمارك كان ذكرا وهذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات غير الذات انها مغايرة للذات في الوجود اه ففيه ان هذه الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو مما ياباه العقل في باب التوحيد على ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجده كل عاقل وتخصيص الغير بما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما لو ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية اه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره عن الخراساني الحمار **قال المص** رفع الله درجته البحث التاسع في البقاء وفيه مطالب **الاول** انه ليس زائدا على الذات وذهب الاشاعرة الى ان الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته ولزمهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه من وجوه الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمان الاخر وان عني به صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه انفك الاخر عنه وهو ضروري البطلان **الثاني** ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرضناه باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل الا عرضا محتاجا بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضي بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى الثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا لذاته الى شيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق المتكلمون على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة اولا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة بصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعري فنقول اوردوا عليه تلك البراهين الاول ان البقاء ان عني به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء عني

استمرار

استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الثاني ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه جاز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكره من المحذورات الثالث ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني فهو غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذاتيين وهو حسب الوجود في الزمان الاول فردا وفي الزمان الثاني فردا اخر وهذا غاية جهله وعدم تدربه في شيء من المعقولات انتهى **واقول** المص قدس سره غير ذاهل عن ان البقاء في الباقي الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم القيام في البقاء والاستمرار المطلق فيلزم منه عدم القيام في البقاء الخاص الحاصل للوجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار المطلق مفهوم واحد يصدق الحمل على الموجود والمعدوم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا فيلزم اتصاف المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا محالا تعين عدم اقتضائه للقيام بالشيء وبه يتم الحجة على الاشعري ولا يفيد تخصيص الشق الثالث كما زعمه الناصب واما ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر اه فدليل على قصور باعه وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه من تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب والايجاز حكم بمنافاة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب ههنا بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وهو المذكور في المواقف متحد المعنى مع ما ذكره المص قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق راجع الى ما ذكره المص من الجواب بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل لظهور ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء فسره بعضهم باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره اخرون بانه صفة تعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المص وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته كما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واه سخيف جدا ولهذا اضطرب بعد ذلك وكتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره في اصل جرحه فلان كلام المص صريح في انه جعل الحد الاوسط لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغنى والافتقار فان وجود الجوهر في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتاتى للناصب ان يقول ان المص حسب ان الوجود في الزمان الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد اخر وهل هذا الا اشتباه الادلة بجهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن النظر بدقائق العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان المفهوم من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج البين ان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما لزم ذلك منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ حينئذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه يجب استغناء الوجود في الزمان الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاعتراض فيجب ان يكون كل فرد من افراد الوجود مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول ومحتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى ففيه اولا ان المص اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما بيناه عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير مفهوم عن كلام المص اصلا وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير استعداد واستمداد فما صدر عنه يفوت عن ينسج عليه امورا واهية كنسج العنكبوت وفي يا مثل هذا الجواب الواهي التشبع وابذة القالع شاء الضليع **قال المص** رفع الله درجته **المطلب الثاني** في ان الله تعالى باق لذاته والحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين الواجب والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتاج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث ويكون له بقاء اخر ويتسلسل وايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان واما من كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق قوله احتاج البقاء الى ذاته وذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما متحققان معا قوله بقائه باق قلنا مسلم والبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله يكون له بقاء اخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء

البقاء نفس البقاء قوله فصفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا مذهبه ان الصفات البتة مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات به تبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى **واقول** تدبر وتدبر تلك الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط واما ما
اجاب به هيهنا اولا من انه لا احتياج الى الغير لكن لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية
العقلية الضرورية فلا يختص بالاعراض على ان جميع ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ففيه انه لو احتاج
الى شيء من الممكنات ... والانتساب اليهم لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى واما ما اجاب به هيهنا ثانيا بقوله
قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في التهافت نظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب المهذار
فمثله مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام فاسد كاثبات وجودات
متعددة وتشخصات متعددة ووجوه متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة ليس في ذلك سوى اثبات فضل نزه العقلاء من الحكماء الاجرام الفلكية
عنها لشرفها فكيف لا ينزه الله تعالى عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه
هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك
فانهم يكذبا ما اسنده اليه بحكم الاشعري من ان الواجب تعالى فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وانهم الاشاعرة انما ذهبوا
الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجع الى النفي المحض وان يكون نحو ذلك الغير ثم فالعالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك
كما صرح به شارح العقائد وهذا الحمد ... الذي حملهم الى القول بزيادة الصفات في البقاء وبقائه ايضا فكيف نسوا انكارهم للعينية واعترفوا بها هيهنا
فالقول بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص هيهنا الزام لهم فان رجعوا عن ذلك واتفقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين
واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر فيتسلسل ففيه ان المنقول كلام يلوح عليه آثار السقم
لان تفريع لزوم التسلسل على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له وبعضه ايضا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم
التسلسل انتهى فلعل الناصب ... في كلام المص او نقصه كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل الصحيح من نسخة المص هيهنا النسخ حتى يتضح الحال
ولعل ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما اسبقه فقد دفع بما اسبقنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات البتة مغايرة
للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات تبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فاذا بقي ببقاء البقاء بقاء الذات
هيئته الذي يبقى به الذات يلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اراد به غير ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقائين وهو
مما لم يقل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقاء قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وانهم هذا البحث الرازي على الاشاعرة حيث استدلوا
على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض والبقاء
عند المص ... المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوزون ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض مستحيلا عنده كما صرح
به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى المحل الجوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة
الالزام والله اعلم بحقائق الامور **قال المص** رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما بعد ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى
جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها نباتيها وغيرها آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدناه
حال فتح العين هو الذي شاهدناه قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان
الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهو لا يجوز على الله البقاء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من
مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين كما سنذكره فيعد هذا الجسم ايضا يكون كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودة بالبقاء وعدم جواز بقاء
العرض بالعرض دعا الى الحكم بان الاعراض لا تبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام فثبت البقاء بالجسم واما ما ذهب اليه النظام
ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فهذا يتفرع عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى **واقول** غرض الناصب من ذكر حقيقة الباطل
اظهار ان فساد قول النظام ليس لاجل فساد قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبنى حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة
من الاعراض لانه شارك فيه الاشعري معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضرورية بينتين هما موجودية البقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض هذا محصل كلامه ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان البقاء امر اعتباري كما مر واعترف به صاحب المواقف ايضا
وقد ذكر ايضا جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطوء بالحركة والدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخول كما سيجيء فلو صح
فيكون النظام والاشاعرة شريكان في شطر من السفسطة الا ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشيته كلامه في هذا المقام
من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع عدم تحلله وورود ذلك في محل المنع اه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخصات
البدنية وهي باقية من اول العمر الى آخره كما صرحوا به في بحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن تحلل فواضله التي هي الرطوبة الغريزية بواسطة الحار

القول ان البقاء لا يقوم ... البقاء الى ... دون ذاته تعالى ... اثباته ... ١٢ منه

الغريزية كما ذكر في علم الطب فتأمل **قال المص** رفع الله درجته الحكم الثاني في عدم بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول في مكان وحياة وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز
ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه في الآن الثاني من آن وجوده وهذا مكابرة للحس لكذب للضرورة الحاكمة بخلافه فان لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبلها وانه لم يعدم ولم يتغير واي حكم اجلى عند العقل من هذا ولانه يلزم
انه يلزم منه في الآن الاول ان يكون الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التي فيه عندهم
بل لا بد في تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل وغيرها من مشخصات ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا يتغير في كل آن ومن خالف فيه لذلك كان سوفسطائيا وقيل انكار السوفسطائية للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء
جميع المشاهدات اين من لو تأمل المنصف في هذه المقالة التي ذهب اليها امامه الاشعري وعرض على عقله حكمه بها ولم يقصر حكمه ببقائه وبقاء
المشاهدات من اجلى الضروريات وعلم ان امامه الذي قلده ان قصرت منه هذه المقالة الفاسدة فقد ضل من لا يستحق التقليد لانه قد ابتلي الى ركن غير
شديد وان لم يقصر منه عن ذلك فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثالث انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة
وعدم التغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض لا انا لو اعدم لم يلزم نوعه كان السواد اذا عدم لم يعقب بخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض — بذم
او حمرة او غيرهما من الالوان بحصل شيء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جاز العقل على كل
عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمرار الحس لجوز ذلك في الجسم لان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمرار الحس وهذا الدليل لا يتمشى — مستند الاستدامة
لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شيء من الاجسام لكن الشك في ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري والا لم يبق وثوق بشيء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى
وجوب الوجود فيستغني عن المؤثر فيفسد باب اثبات الصانع تعالى بل وجاز انتقال واجب الوجود الى الامتناع وهو ضروري البطلان واذا تقرر
ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول فيكون كذلك في الآن الثاني ولا يلزم الانتقال من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثاني ان العرض لو بقي لما عدم لان عدمه لا
يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لا غير وكان الكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء — لان شرطه الجوهر
عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهي عرض وعن الثاني انه لم لا يعدم لذاته في الزمان
الثالث كما يعدم عندكم لذاته في الزمان الثاني سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل
ونمنع انحصار اثره في الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن نعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثاني بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس
وبالجملة فالاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالا في مقابلة الضروريات انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ذهب الاشعري ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد
منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقته للقادر المختار ... فانه يخصص بارادته كل واحد منها بوقته
الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل
وقد ذهب الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس لكن يتوجه عليه بطريق الضرورة والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة
وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال فرق بين الامثال المتواردة كان ينبغي على ما يزعم هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوسات وكذا اهل السفينة
اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس ثم تصور ما مثل هذا مذهب السوفسطائية وما ابله هذا الرجل كان لم
يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لا ينبغي ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهده
في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل هيهنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس كما ان يحسب المثل عين الاول
كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس من خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر الضروري
ثم ذكر من محالات ... على مذهبهم الاول ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد
في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل في كل آن ومخالفه هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص

في الوجود الخارجي يمتازون بهوياتها لا بتشخصاتها كما يتبادر الى الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليه
الامثال من الاعراض فهذه التشخصات ليست داخلة في ذاته وهوية العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهوية المتشخصة له باقية في جميع
الاحوال ويتوارد عليها الاعراض واي سفسطة في هذه والظلمات والخرافات التي يعيدان بمجرد هما خواطر السفهاء الى مذهبه عن ملتفت اليها الثالث
انه يلزم نكذيب الحس وقد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب تخلفه سواد آخر الى آخر
الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل
بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا ينافي قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى الفاعل المختار
الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمرار
في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل ويخالف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم
ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشك في ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري الى آخر الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني
قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا
يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقدير شيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا السند لا يخفى غاية الضعف كما هو دابه في الاسندات
المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فان الدليلين قد ذكرناهما وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا على ما هو مذهب الشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء
وقد ذكر علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعتراضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى **واقول** فيه نظر اما
اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا يفهم منه صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع
تلك الاشكال والجواب ان تكون فاسدة في نفسها كمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع ذلك الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها وايضا لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان تبقى العرض بالعرض ليس بمحال والعندية باستماع عنديتها الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المص قدس سره لم يذكر دليلا على ما ادعاه من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي
لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك لدعوى البداهة ايضا والحاصل على ما اشار اليه المص
في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضروري يحكم به العقل بمعونته ايضا وما ذكره في صورة الاسناد لا على ذلك تنبيه على حكم ضروري فالمناقشة فيها بامثال توارد الامثال لا يجدي طائلا
وايضا قد صرح المص في مفتتح ايراده بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس والمشاهدة ومع ذلك قد توهم الناصب من كلامه كيف وقد ضم قدس سره على
ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل من ان اللون آه وفيه اشارة الى ما ذكره
صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور ينضم اليه فيلجئ تلك
الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان
حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما نقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى ولا ريب
في ان مسئلة بقاء الاعراض مما اشترك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل
واما ما ذكره من تمثيل الغلط الحسي في ما الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه
من الجسم واعراضه فان السبب الذي ذكروه في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ما الفوارة هو ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن
الخيال لم يتشبث بما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الواهي انه شيء واحد مستمر ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يجد في ما الفوارة الصادر
المدد ويحكم على غلط الحس بادنى توجه والتفات وليس فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددها وصول مدد واتصاله حتى
يتنبه العقل ويجوز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وصلوا في ذلك بما قرره الصوفية من الخلق الجديد من غير ان يتاملوا في حقيقة
ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا ان ذلك كالماء كما يدوم ويبقى بالعين وامدادها كذلك الاشياء الظاهرة كلها تبقى بافاضة الله تعالى ولو انقطع مدد الفيض
عنها لحظة لا دنعدمت راسا وليس في ذلك حكم بتقضي المخلوقات وتجددها انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب به عن اول المحالات
الخمسة التي الزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال في المقاصد ان الماهية ان اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء
وحقيقته بل ماهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت لا مع التحقق سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية في قوله

الاشخاص

لاشخاص في الوجود الخارجي يمتازون بهوياتها لا بتشخصاتها اه المهية المعتبرة لا مع التحقق ففساده ظاهر وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى آخر فليبينه وليبين انه حتى ننظر في صحته وفساده وايضا اذا عزل الناصب التشخصات عن كونها
معينة للتشخص وليس يظهر لها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عداد باطلها بحالها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان وهو مستحسن
اورثها اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني المحالات اللازمة مدفوع بما قدح ولعل سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث المحالات الاربعة
مدخول بان حكمه بان مفيض الاستعداد هو السواد الفائض على الجسم دون الفاعل المختار ينافي قاعدة الاشعري من نفي مدخلية شيء سوى الله تعالى في خلق
شيء من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال اعلم ان المعتزلة انها حادثة ثم ان بدايتها لا بداية ثم كلامه
ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما
اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اتفاق في بعض المقال مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على قوله جرت عادته وبينا فيه
من القصور والعيب فيما نحن فيه من مظان الريب من قبيل الرجم بالغيب واما ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل اه فان فيه
الايراد على المص قدس سره غير متوجه انه لم يقل بوجوب افاضة المثل وانما القائل به الناصب واصحابه وان قصد به الايراد على اصحابهم فهم يقولون بلزوم
النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على تقدير وجوب افاضة المثل منه على الوجوب العادي الذي الزمه فيه واما سابعا فلان ما اجاب به
عن رابع المحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل الظنية التي اختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية اولا فكيف
يجعل حجة فيما يطلب فيه البرهان كما فيما نحن فيه واما ثامنا فلان ما اجاب به عن خامس المحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء آه فيرد
بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني
ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني بان بحاله
وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ثبوت
ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري وقد استدل عليهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدل الاشاعرة
عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشاربه لا الناصب الذي يدق مشربه شيخه في الكودنة والضلالة ومحل ذكر ذلك الاستدلال كتاب المواقف
الذي فيه ما هو آخر كلام القوم واودع فيه جميع ما امكنهم في الذب عن خرافات شيخهم فليطالع ثمة واما عاشرا فلان قوله ثاني الدليلين مدخول
بما ذكر وبغيره من الاشياء آه فيه اعتراف بصحة كلام المص والحمد لله ولنعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند اصحاب الاشعري كما صرح به صاحب
المواقف ومع هذا ظهر انه اسخف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات ما ذكره
علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد بذكرهم لها مجرد تحرير لها في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس
سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر في شيء من كتبهم
الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زمانه والكل متاخر عن زمان المص بسنين كثيرة كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته البحث العاشر
في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهبت بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطلان لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما كان له قدم آخر ويتسلسل
ولان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال وكان الله قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات
الاعتبارية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه لا نم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه وايضا جاز ان
يكون قدم القدماء اعتباريا بان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان المص لم يقل ان الشيخ
ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابه قولا له فان زيادة الوجود قول اصحاب الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب لا مدخول بما حقق في الشرح الجديد
للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بشيء لا يجوز ان يتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هي عينها
كالوجوب فانه عين الوجود القائم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم
هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من كلام المص الزامي لهم حيث شنع على العينية في الصفات معللا بانه مثل ان يقال عالم لا علم له فدلالته على اسواله
لا سوا له وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقولوا في مقابل كلام المص ولوامه اياهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا
يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتب من ان نوع الصفة اذا
كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فردها عارضا لشيء وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوع

موجودا كان عند عروضه للقدم موجودا وثبتا اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان شانه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافا يترتب عليه الاثار الا بان يوجد موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه رغما لانف الناصب الجاهل السفيه والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف القديم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت القدم وانه القائل بثبوت القدم وتمامه بذاته تعالى يلزمه القول بثبوت قدم القدماء لان السبب الذي حمله على القول بذلك في القدم وهو انه لو لم يكن ثابتا فائما بالموصوف لما كان اتصافه تعالى بالقدم حقيقة موجود في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القديم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان الناصب لم يتعرض للجواب عما نسب الى الكرامية لانه من اغراضهم وانكانوا من اهل السنة والجماعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الحادي عشر في العدل وفيه مطالب الاول في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نفرع فيما بعد ان شاء الله تعالى وبتسوا الاختيار لانفسهم مذهبا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم به على نجاة نبي مرسل او ملك مقرب او مطيع في جميع اعماله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة والاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول عقد هذا البحث لاثبات العدل الذي ينتسبوا اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقاله من قولي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة فتمهن بالانصاف ان شاء الله اقول سيرى الناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على بطلان مذاهب الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد هم القائلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام الاية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى تشبيه او الى ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف فيهما كلمات قد الفنا في دفعها رسالة منفردة سميناها بالنور الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات يقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن الشيء البتة ولا بقبحه بل كلما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن قال الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل فيسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل فيه العقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الزخارف والطامات حسنا هل الشرع حسن هذا الا وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول نعلم ان الرجل كودن طامات متعصب متعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتامل ان العقلاء ربما ينظر في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه واقول قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا وخلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب فهذا الخلاف مبني على ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا تلخيص المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى ما يستقبحه العقل والقبح ان انكار الناصب لكونه بانه من القبائح انما ذلك الانكار والتاويل تمويه وتلبيس لدفع شناعة الناس والا فمعتقدهم في العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال نظم اگر عدلست در ذرّ باو در کو چو او در ناظمی در اند ره اگر در تیغ دوران

في العدل

مبحث الحسن والقبح

رخنه هست چو از دو نامی را بکست اگر همه بر دیبستان گو دون چو بحیله او سر از خون وسیجی تحقیق مسئلة الحسن والقبح في موضعه اللائق به ان شاء الله ثم قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فحش والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبريء منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر غيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب وذلك من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد من مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولا قبح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجيء في مبحث خلق الاعمال فما نسبه اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وغرض فاسد انتهى واقول لما قال الناصب بانه انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر يكفي في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاد ابا اسحق الاسفرايني الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا بالاستاد بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاد سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال الى آخره فهو كلام مبني على القول بالكسب سيبطله المصنف قدس سره ونحن نشيد اركانه ان شاء الله تعالى وكفاك فيه اجمالا ما اشتهر من انه لا يعني بحال البهشمي وكسب الاشعري قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية نرضي بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد وقال الناصب خفضه الله اقول نقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ليست هي القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه وانكاره بالقياس الى النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى واقول حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان هيهنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة نرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا باحدهما يستلزم الرضا بالآخر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي ليس بمرضي ضرورة ان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الا عنه بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء ان شاء الله تعالى ونقول هيهنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وسلم الخبر فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب واما ما ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والزنا وامثالها والمنفي عن الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعوى الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم غير ملائم لطباع امته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك فيعترضوا به على الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح الذي يهتدي اليها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين عن خصوص القبيح لكنه تعالى لم يمكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والآلات وخلق لهم الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكانوا كلهم على الشرائط الموصلة لهم الى الثواب فمن قبل منهم ما عرض لهم وجعل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من اولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم الى المائدة استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوا وانما يعاقب على فعله فيهم يفعل فيهم سبه شتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه

ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب اللئيم وهو يخلق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض
فهو معرض والمعرض من يباشر الفعل لا من يخلق وكذا المنع انتهى **واقول** النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذاته
المقدسة وبمعارضة النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون
المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في التمدح
الى العموم اما حكيناه للكتب سيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المص** رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما

في ان الله تعالى يفعل لغرض العباد

يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض الموام بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من
الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول من مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا
ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير
للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى **واقول** لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل

كلام لبعض المتالهين في تعليل الافعال

وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا
للاذهان عما كانوا يشنعون بغيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتأخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من
موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما تلقى منهم بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه
في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتأخرين من حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحه وانما قلنا
ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان فيضه للوجود ولوازمه جود مطلقا فلا يستلزم لشيء من الاغراض ولا الملحوظ
معنى الجود كما قررتموه فكيف تثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض لذلك بنا على ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض
المستلزم للاستكمال ولا ظنها الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر
عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملا لا انه مستكمل متحكم ولغرض وغايات يعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررناه انفا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصود الحقيقي منها هو النشأة المحمدية من حيث ان ترتب الوجود على رتبة مؤديا
الى الختم بالوجود الكامل الظاهر فيه خصائص تلك الوجود اصح ان يقال انها كلها موجودة مقصودة بالغرض لانها كالشروط والاسباب المعدة لهذه النشأة
الخاتمة فلا جرم صح ان يقال انها الغاية والمقصود وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل اللب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما قول الناصب وان اراد تخليد عباده

قال المص في نهاية الوصول ان النصوص دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان الائمة والمعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض والفقهاء قد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب عليه رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا انتهى منه

في النار فهو المطاع الخ ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما يذكره المتأخرون من الاشاعرة في بعض الرسائل من انا
ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى **قال المص**
رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت
الاشاعرة يحسن كل ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعد اظهار المعجزة على يد الكذابين لافتضاحه
في العقل وهو يرسل والرسل هم الصادقون ولو شاء الله تعالى لن يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد انتهى **واقول** اما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله
واما ان عدم جريان العادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء ولو تم على المراد ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو
شاء تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم الخ صريح في جواز بعثة النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به
استحياء وهو دليل على تعنتهم فانهم **قال المص** رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف
الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولامهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد الكتابة و
من لا مال له الزكوة ومن لا يقدر على المشي للزمانة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن المقامع الاحباء وان يجعل القديم محدثا والمحدث
قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى العباد بالمعجز ليأمرهم بان يجعلوا الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم
الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقرؤه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته
لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا
يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

والامثلة التي ذكرها الرجل الطامات فهذا يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفت ما معنى هذا
التجويز فيما سبق انتهى **واقول** قد تقرر ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته كما دل
عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وغيره لا بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهم الاشاعرة والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به قطعا للدليل
كما عرفت واما قوله اذ يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح منهم وهو ظاهر
فلا يدل على صدور القبيح منه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا بد ان يقولوا
به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب الى اخره فمدفوع بان الفاضل المذكور قد اجاب عن ذلك في شبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب من شبهة سخيفة
اجابتهما المصنف قدس سره في كتابي تهذيب الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب والوعد بانه سيصلى نار الابد على الاخبار
بعدم تصديقه للنبي لامكان التعذيب للمسلم كالفاسق ولو سلم قلنا انه نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه
لن يؤمن لك من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه فيما اخبر به من عدم تصديقهم
بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبره به من الايمان لم يلزم منه امره بتصديق هذا الخبر
عينا لان الايمان انما يجب لعلم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف ولم يعلم ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به
وللتحقيق الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نم علم ابي لهب حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب قال عدلي لصغر المجبر كان
فرعون يقدر على الايمان قال لا قال افعلم موسى انه لا يقدر قال نعم قيل فلم بعثه الله اليه قال ليسخر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم
تدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي
فبما الزمه قال المجبر لعبدان وكان ظريفا ما الدليل على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الحرة والقادرة قال الظريف بل ما قلت الا الحق لولا ان القادر
يعلم ان الشيء يقدر على احد هاتين المامورين بينهما وساعده مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم قال فما معنى قوله
ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال ان فعل ذلك لهم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الايات قال هذا رد للكتاب قال الشيء اصنع اذا كان هذا
هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر **قال المص** رفع الله درجته وقالت الامامية ما
اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم
واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسب الاله ومدح ابليس فيكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع
الشر يستحق الثواب العظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى امره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون
فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ممن لم يكن شريعته الا هذا **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا
يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه في كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل بامرهم بارشاد الخلائق وما ذكره الرجل الطامات من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز
وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه وهذه الطامات المبتلة لفلو الهوى لا ينفع ذلك الرجل وكل ما نسب من الطامات افتراء بل هم اهل السنة والجماعة
والهداية انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان قوله تعالى ان الله تعالى خالق كل شيء اشارة الى مفهوم الاية الموهم لما قصده الناصب العموم وقد تبين ان
عمومها مخصوص بقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وبغيره من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو تلبيس لان احدا
كما توهم بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو الاسفرايني الاشعري عند مخاطبة القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتلبيس بالحديث فلا يعبأ به اما قوله انهم
يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس فقبيح لان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بتعدد الخالق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد
الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بتعدد الصفات الزائدة وعدم خالق الله تعالى اياها انتهى الناصب لذلك فليعلم
ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغذ يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى
يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة
والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين
ونحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم
اي لو انجانا الله لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في
المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيه فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم بخلاف ذلك
اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا او حكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار ولما
الضلال فعنه لفظان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازما نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا وتولهم

ضل من تدعون الا اياه اي ضاع وبطل وقد يكون متعدياً نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعالى فقد ضل سواء السبيل واما لفظة اضل فيأتي على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل المتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه فالاول يقال اضل الطريق ولا يقال اضلها لما كانت لا يفارق مكانها ويقال اضل بعيره ولا يقال ضاع عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقال منه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون من ضل اللازم التي بمعنى ضاع وبطل فيرد الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اي اضاعه وابطله ومنه قوله تعالى اضل اعمالهم اي ابطلها وثالثها بمعنى الحكم والتسمية يقال اضل فلان فلانا اي حكم عليه بذلك سماه كقول الشاعر شعر ما زال يهدي قومه ويضلنا وكقول الكميت في مدح اهل البيت وطايفة قد اكفرتني بحبكم وطايفة قالوا مسيء مذنب ومنه قوله تعالى اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اي وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اي وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اي وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعالى يضل به كثيرا اي يضل عنده كثير وان جاء ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه بضلاله كثير وعلى ما ذهب اليه الناصبة يجوز ان جعل الله هذا القرآن اضلالا للخلق وان الحق في خلاف الجابة تعالى عما يقول الكافرون علوا كبيرا وسادسها ان يكون من ضل المتعدية ويرد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعديا الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعالى اضلونا السبيل وقوله ليضل عن سبيله بالضم وان كان نحو ليضلنا عن الهدى ونحو ذلك هذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين الناصبة وليس في القرآن ولا في السنة شيء يضاف الى الله تعالى بهذا المعنى فلا يكون لهم في ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول الناصبة ان الله تعالى هو المغوي عن الدين المضل من الرشد المانع عن سلوك السبيل وان كل ضلالة هو فاعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى حتى يضل او كما لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء مع ان من حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها ولكن لكن من صرف غيره من طريق لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين الناصبة في التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء هو التلبيس فكيف يصح ان يجامع التكليف وايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد والتوبيخ في نحو قوله تعالى فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعالى عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يأخذهم بما لا يدرون اذ ذلك يؤدي الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويرفع فائدة الامر والنهي ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفي الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسأل ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال موسى لتخبرنا به يا رب لنقتله فقال تعالى كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسب الى بعض الخالقين مثل ذلك الفعل كان فسادا وضلالا وضلالا ان تعز على عبيده واضلهم عن الرشد لو ابتليه بأنه مضطر الى ان نسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى الحكم الحاكمين وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما انه تعالى هدى جميع الخلق وارشدهم والثاني انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول فقال تعالى ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدي الناس وقال تعالى هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال قد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع وقال ويقول لو ان الله هداني وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثيرة واما الطريق الثاني فدليله انه تعالى اضاف الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه ان الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيلا فانظر الشيطان عنها واتبعوا ما تتلوا الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثيرة واما النفي الذي اراد به من يجوز ان يرسل الرسل بغير هذه الهداية على ما ذكره سابقا فقد سبق ان ما ذكره كلام مظلم لا هداية فيه فتذكر ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعالى الطاعات واحبها ورضيها واختارها ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصي والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه واختار ذلك وكره ان يمدحه وقال بعضهم احب وجود الفساد ورضي بوجود الكفر **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة كما سبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو مريد للطاعات ومرضي لها للعبد ومريد للمعاصي بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلا بد ان يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصي والارادة غير الرضا وهذا الرجل بحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله وكره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضي بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبعض غريزتهم انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ في الاستعمال ولم يصطلح عليه سوى احد من اصحابه ولا ممن غيرهم يعتد بهم مع ما عد جدواه واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فقد نقلنا عنه صاحب المواقف حيث قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه بواحدة بعد تؤيده ان العبد لا يريد الالام والامراض والسموم اراداتها او

الاعتراض

ما هو بين الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض مغاير للارادة انتهى ولئن سلم مرضي اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة رضا ما قضى الله تعالى به ولا يشوبه في ذلك تردد ولا تزاحمه مراد اخرى كما يشعر به كلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القرآن لا ينزل باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القرآن مستلزم للارادة او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص لا اعتراض عليه مع حجيته بحسب العقل فلا يصح اسنادها اليه تعالى وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان الغرم يكون نوعا منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لا انه يريده ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا ما امر به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه وعلى المدح نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم عن القاضي ابو علي وابن عقيل ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فيبن ان الله عباده ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقال ابن قيم انه اسرائيلي ليس يصح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست بمكتسبة انه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو سلم بناء على عدم ملائمته ظاهر المدح الله تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول عدّ انّما الرضا والارادة في قول الاشعري وقدماء اصحابه على ما نقله ابن قيم وابن قاضي المسايرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وبالجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا الا رضاه وحبه وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجمع ارادته له وبغضه وكونه كما هو حاصل كلام القول ولقد ظهر بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا مما تفرد به المتاخرون ممن ينتحل مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واترابه دون المتقدمين عليهم وكلام المعمع المتقدمين منهم **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد النبي من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريد الشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله فيهما هو التقدير ومعنى الارادة من النبي صلى الله عليه ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي لا يريد كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا محذور فيه نعم لو رضي الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء وسخطه كان ذلك محذورا وليس هذا مذهب احد انتهى **واقول** قد مر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس لا من محه جانه الذي لم يجد محيصا عن الاشكال الابديّ وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراده انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كرهه الشيطان من الطاعات وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما كرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجعل تشنيعا ناشئا من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كرهه الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى **واقول** قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا جدوى له في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة والرضا الذي مرضي فتشنيع المصنف قدس سره للاشاعرة واقع في موضعه واما ما ذكره من انا لا نقول بان الله تعالى يكره ما كرهه الشياطين افتراء على الاشاعرة فلا كلام في نعم لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعقد وجوبي على الله تعالى لزوما لا ستره به وايضا قد مر في الفصل السابق من الناصب في تقرير كلام المصنف ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراده **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان يأمر بما شاء وينهى عما يشاء فحذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يأمر بما يكرهه وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا وهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة ويحتج تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالات فيما سبق انتهى **اقول** العادة لا يمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان جوابه ان الشيء واجب على الله تعالى عندهم والالزام هو الوقوع فيما هو بواعثه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته فهذه خلاصة اقاويل الفريقين في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد بعضها ما يقولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى الاشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانما خلق الخلق ارهم وبها ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه ويستفيد من ذلك الاشياء ولا يعيد غيره ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر بما بدوا لم ذاته وهذه المقالة في الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعرية

واقول

ايضا وقالت الاشاعرة انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات الزائدة فلهذه ليست الله ولا غيره ولا بعضه ولولاها لم يكن قادرا عالما تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب ومما لم
يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي ان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بالكلام النفسي وانه صفة
لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفسي ازلا وابدا ولكن لا يلزم
ان يكون امرا وناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب والمخاطب حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالخطاب عند التلفظ به يكون المتكلم امرا و
ناهيا وهذا فرع لاثبات الكلام النفسي فاذا ثبت في هذا الكلام انتهى **واقول** قد سبق دفع اجوبة الناصب عليه ما عليه بما لا مزيد عليه بحيث لا ينظر ولو بريب
اليه واما ما ذكره ههنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف في قوله فانه تعالى لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفسي باطل بل مبني على ما
ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير ابتنائه على ما ذكروه في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل
بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمأمور والمنهي انما هو عند وجودهما وتعلقهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفسي والحكم
بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فان اتصافه تعالى بكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما يستخف وينفرون بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله
تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت
الاشاعرة عليهم الكبائر **وقال** الناصب خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله واما سائر الذنوب فاجتمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف
الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسيسة ككسر حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض واما ما ذكر
من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حقوقهم وتعظيم ذكرهم
في المنابر وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه خصلة اتصف به اهل السنة والجماعة انتهى **واقول** قد مر ويجيء في مسئلة النبوة
ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة وجوزوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
الذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره من موجبات النبوة متاخرا عنها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا
قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان
نقيا زكيا امينا مشهور النسب والمرجع في ذلك قضية السمع وموجب العقل التجويز والنبوة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
فيجب توقيرهم وينتفع التنفر عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام الى
مبحث الامامة عند نفيه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وايضا عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى فتفهم ما فيه واما ما نسبه الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية
فنسبوا اليهم ولو فرض صدق ذلك عمن لا يعبأ من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحقون المحققون خلفا عن سلف علومهم مقتبسة من مشكاة
النبوة والولاية مبرؤن عن ذلك وتصانيفهم على انهم خالية عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت عند توهم ما يأتيها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اوائل الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا التصرف
في المال المغصوب عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع توغلهم بحجية العقل واعتنائهم
بتتبع ادلته فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام وسيجيء لهذا المقام مزيد تأييد
وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهم السلام بل الدليل المذكور ماخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة من ذوي القربى من اهل بيت
النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبراءة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم كتابه من
مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي
في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين انا احبك واتوالى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر و
لعمري ما ودك من توالى ضدك ولا احبك من صافى غاضبك ولا اكرمك مكرم مبغضك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله من فضل عاديك
امتد الباب مصلحه والبلاء الهما فاضح والمثل واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب **قال المصنف**
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المقالتين ويلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ

الآخذين

اي المصنف يصف الامرية ووصف كونه ناهيا والاثبات له تعالى بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

قال ابن همام في المسايرة هذا قول الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع ثم منعه رؤية ما ليس بلون فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت ثم قال وبعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم لم يزل فعن الاشعري نعم وعن بعض اهل السنة و نقله بعض متكلمي الحنفية عن الكرخي لا انتهى منه نور الله مرقده

سوق الكلام يقتضي تاخير [?] ... ما بعده لعلمه [?] من اشتباه الناسخ تقديمه

الاخذين بالاهواء غرتهم الحياة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره غدا في القيمة اني قلدت شيخي الفلاني او وجدت ابائي واجدادي
على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء المتبوعون من اتباعهم ويفرون من اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الاذان
السامعة والقلوب الواعية وهل يشك العاقل في الصحيح من المقالتين وان مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وانها اشبه بالدين وان القائلين بها هم
الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فان الامامية هم
الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوا الالباب لينصف العاقل من نفسه انه لو جاءه مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد
رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم هل كان الاولى ان يقول له حتى يرغب في الاسلام ويتزين في قلبه نحن ديننا ان جميع افعال الله حكمة وصواب وانا
نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يقع منه لا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال
امره بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما او يخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعذبهم عليه او يقال الحق في ان افعاله حكمة وصواب وانه امر بالسفه
والفاحشة ولا يرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان تقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس فيما لا يقدرون عليه و
يطيقون ونقول انه يكلف الناس ولا يطيقون ويقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على ترك ما لا يقدرون على فعله وهل
الاولى ان تقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضيها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح
ويطاع ويعبد الناس لم كانوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول له انه تعالى لم يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول
انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيى ويدرك لذاته او نقول انه لا يدرك ولا يحيى ولا يقدر ولا يعلم الا بذوات قديمة
لولاها لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه لما خلق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم ولا يزال الى الابد
امرا ناهيا طول الابد يقول اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا يخلي بذلك الصلوة وهل الاولى ان نقول انه تعالى يستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول
يرى بالعين اما في جهة من الجهات له اعضاء وصورة او يرى بالعين لا في الجهة وهل الاولى ان نقول ان انبيائه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف او
نقول انهم اقترفوا المعاصي المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة ككسر درهم وكذب فحش وبذاء وهو على ذلك مع انهم محل وحيه
وحفظة شرعه وان النجاة تحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية
دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم ايضا زيادة بصيرتهم لانه لم يبق في التوحيد دليل ولا جواب عن شبهة الا ومن امير المؤمنين
علي عليه السلام واولاده عليهم السلام اخذ وكان جميع العلماء يستندون اليه على ما ياتي فكيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم فاذا سمع
شبهة في توحيد الله تعالى او في بحث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الجواب
عنها ومخالفهم اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما مهموما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها
حذرا ان يصح عنده ان الله لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح وانواع
الفواحش غير الله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل في الترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك
التقليد ونظر الى المذهبين بنظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ومثل هذا في حال من اراد دخول الاسلام وحاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب
من المذاهب فلا شك ان معتقدات الامامية ابين واظهر عند العقول واقرب من سائر المذاهب الى التلقي والقبول ونحن ان شاء الله في هذا الفصل
نحذو حذوه ونجاريه فصلا فصلا وعقيدة عقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف فنقول لو اتى مشرك في
بلاد الاسلام واراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من علماء اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد لترغيبه في
الملة البيضاء فيا معشر العقلاء هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام في قلبه ان الاله الذي يدعو الى طاعته وعبوديته هو خالق كل
الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يحل نملة الا
بحكمه وارادته وقضائه وقدره دبر امور الكائنات في ازل الازال وقدر ما يجري وما يصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة
حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب او اجراء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لانه لا يسأل عما
يفعل وهم يسئلون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي هل الاولى هذا او يقال الاله الذي
ندعوك اليه له شركاء في الخلق فانه يخلق افعاله وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالنار
اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق والعبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على ذمته يجب عليه اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه
عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يكن له
قضاء سابق وعلم متقدم بل يجد الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق هو يخلق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقول له من ديننا انه تعالى
حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف ما شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد كلفهم حسب طاقتهم ولا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله

وكرههم يكلف الناس فوق طاقتهم ولم يقع هذا او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم وليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف بما اراد وهل
الاولى ان يقال له ان كل ما يجري في العالم فهو بتقديره وارادته ولكن الخير والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضا او نقول انه مغلول اليد فيجب
عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان يقال له انه تع لا يشبه الاشياء ولكن له صفات
ناخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك حادثة وصفاته تع قديمة او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف شيئا من صفات الكمال وهل
الاولى ان يقال له ان الله تع عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او يقال له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل ذاته
يعلم الاشياء بلا علم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان يقال له ان الله تع كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او يقال له انه خلق الكلام وليس هو متكلم فان خالق الكلام لا يسمى متكلما وانه احدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
تقدير وارادة سابقة وهل الاولى ان نقول انه تع يرى يوم القيمة لعباده تزداد بذلك شعفة عباده ويرجا ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذه الرؤية
بلا كيفية كما يبصر ويعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تع عباد مكرمون معصومون من الكذب
والكبائر ولكنهم بشر لا يامنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلا باس انت من عفو الله وكرمه ان صدر عنك معصية فانهم اسوة الناس يمكن ان يقع
منهم الذنب فلا تقنط من الرحمة او يقال له الانبياء كالملائكة وليس يجوز عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القران وعصى ادم ربه
يتردد في نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه وافوا في صحبته مدة
طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اقامة الدين ورفع الكفرة وذكرهم الله تع في القران واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده اقاموا بوظايف الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة واحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين وانحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او يقال له ان هؤلاء
الاصحاب بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهتد منهم الا سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا في عقائد
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكر انه ليس في التوحيد دليل ولا
حجة اشبه الا وما امير المؤمنين علي صلعم فان هذا امر لا يختصون به دوننا بل كل ما ناخذ من العقائد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواء وكذا الصحابة الذين شهد رسول الله بعلمهم واجتهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويزعمون انهم
ينقلون عنهم بالف كذب كالكهنة السامعة لاخبار الغيب ونحن لا نروي ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك والتوفيق
انتهى وأقول في جميع ما اتى به الناصب الفضولي في الفصول الاستفهامية من تقرير مذهب اهل السنة وتقرير مذهب الامامية تمويهات واطلاقات واجمالات
لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن ومشرك باولوية مذهب الامامية اما ما ذكره من تقرير مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء
فلان فيه اطلاقا فانه ينصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل الشائع مما يستحسنه العقل فلو قيل لذلك المشرك المتحير انه خالق لكل الاشياء حتى الشرور
والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لانقبض طبعه من ذلك واستنكره عقله ولو عده في جملة افعال الله تع المشرك الذي هو
فيه لتزين ذلك في قلبه وفتر رغبته في الدخول في الاسلام وايضا عندهم ان القران غير مخلوق وهو شيء فلو ان هذا مما خصه الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبائح والفواحش لفزع وانزعج
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيحة ايضا عند المشرك ان لم يكن معزولا عن العقل كالناصب وصحبه واما قوله لا شريك
له في الخلق ففيه اجمال لحمل يدل بانه الناصب لان المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخلق يفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل
العدل بكون العبد فاعلا لافعاله يوجب اثبات الشريك له تع فانه لو اطلع على هذا المقصد علم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم يحكمون
بان العباد انفسهم مخلوقون له تع وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تع وتصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تع
بل لانه لما كان التكليف ينافي الجبر خلى بينهم وبين افعالهم لما عد ذلك شركا حقيقة ولا مجازا فاجمال الناصب ههنا وعدم بيانه لما اراده من الشرك
الذي نسب القول به الى اهل العدل تعمية وغش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه اه فهو من فضول الكلام لان الامامية
ايضا قائلون بانه تع خالق العباد المكلفين لا فاعل لافعالهم لا بفاعلية لساير الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان تفرده تع في
خلق الجواهر والاعراض المختصة به امر متفق بين اهل الاسلام واما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو من قبيل يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما ذكرنا سابقا وانما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل العدل واما ما ذكره من انه
لا يقبح فعله فهو كذب لانه يتوهم هذا مبني على ما قالوه من ان ما يكون من القبائح الواقعة في العالم ليس بقبيح ولو علم المشرك المتحير انهم نفوا القبيح بهذا المعنى
لا يستقبح رأيهم ولا يهم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاشارة
الى ان الامامية يوجبون على الله تع شيئا هو بمعنى ايجاب الله تع على نفسه شيئا بمقتضى حكمته بانجاز ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تع
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا يبقى يرجح مذهب الامامية اذ على هذا يحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا على مذهب من ينفي الايجاب ويقول جاز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل في العباد

فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلا علم

راى كما تقتضيه قاعدة الاشاعرة من ... افعال الله تع

من اعطاء الثواب واجر العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في منفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك لعله لما لم يجد الناصب من مذهب اصحابه شيئا
معقولا يرغب الغافل ويوجب ايمان المشرك المتحير التجأ الى ذكر ما شاركهم فيه سائر المذاهب واما قوله ولا يتصور منه ظلم ففيه انه كاذب في ذلك
فان الاشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تع كما تقدم بيانه وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل وحدهم واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم
يعنون به ان الله تع مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن والقبح وفيه ان كونه تع مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في
ملكه ابتداء بما شاء بان يخلق العبد اصم وابكم او اكمه ويخلق من اصناف الجواهر والاعراض الحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فمثل العبد وادى الى الطاعة لا يليق منه تع التصرف فيه بخلاف ما وعده
بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم
ان ناخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عوض حكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى
وكما اذا ملك انسان عبدا مسلما فقتله من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا ويشهد بظهور ان الظلم ليس بمنحصر في التصرف
في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تع لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تع وعدله في محكمة العقل والنقل
فلا وجه لان يسئل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبته لحيوته وتاثيره
في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما حديث مغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه ليس بموضع ذكره واما
ما ذكره في هذا الفصل في تقرير مذهب الامامية من ان الاله الذي ندعو اليه له شركاء في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو موجب لذاته لا يقدر ان يفعل في الكائنات بالاختيار ففيه انه افتراء على الامامية
وسائر اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تع في افعاله المختصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تع
تنقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته تقتضي ان لا يخلف وعده وفيا بما وعد عبده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء العوض لا انه تع مجبور على ذلك
ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فيلزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك لا
يكون الله سبحانه في ايفاء ما وعده الى عبده مجبورا او موجبا واما ما تضمن كلامه من نسبة الوعيد الى الله تع فهو مما تفوه به امام الناصب احمد بن
حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم عن التفوه بذلك واما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء على الامامية
اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو
واقع لانه حقه تع فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع نفعه باسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة اه واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدم
فهو افتراء بلا امتراء لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق بالنسبة الى افعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد والعلامة طاب ثراه في تصانيفه ومثلوا للمعنى الاول من الاخيرين بنحو قوله تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تع نحن قدرنا بينكم الموت والثاني منهما بنحو قوله تع وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تع الا امرأته قدرناها من
الغابرين اي علمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجب بقضاء الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى
هذا مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره وسنذكره في موضعه اللائق به عن قريب انشاء الله تع وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان
في معان بعضها في حقه تع صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذا حاله لا يجوز اطلاقه الا مع التقييد لا للنفي ولا للاثبات لايهامه الخطاء فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد
بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه نفي العلم والكتابة والاخبار
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تع وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وروي عن الحسن البصري ان من
المخالفين قوما يقصرون في امر دينهم ويحملونه بزعمهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم
من امر الاخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام وقضي الامر ولو قلت له لا تتعب نفسك في طلب الدنيا ولا تتجشم الاسفار والحر والبرد والمخاطرة فانه سيأتيك
ما قدر لك ولا تسق زرعك ولا تحرسه ولا تغلق بيتك ولا تغلق بابك ولا تلتمس لعيالك عيشا فانه لا يأتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لانكر ذلك
عليك لما رضي في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكي عن علي انه قال لجبري ناظره ثم اهل العدل فلم بالقدر وقد دخل احد
منزله فرأيته لك لا جل ... كيف قال اذا كسرت جاريته كوزا فشتمها ... صعد سلام الفارسي الماذنة فشرف على بيته فرأى
غلامه يعجز بجاريته فبادر ونضربهما فقال الغلام القضاء والقدر ... ما فعل بالقضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تع ورأى شيخ ...
رجلا يعجز باهله فجعل يضرب امرأته وهي تقول القضاء والقدر يا عدوة الله ... هذا فقال اوه تركت السنة واخذت مذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه والقى السوط وقبل ما بين عينيها واعتذر اليها وقال انت سنية حقا وجعل لها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فمكرر لما
مر بيانه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه تع حاكم في ... ان يكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار للمذكور

في الفصل الاول مع ادنى تغيير في اللفظ واعلم ان كتب ذلك تخلو كثيرا منه عن النقد الذي يروج على الناقد البصير واما قوله ولا يمتنع عليهما ان يكلف فوق الطاقة
فالظاهر انه لو سمع المشرك المستبصر لا صح الانكار ولاخذ طريق الفرار ولم يعتمد بعد ذلك على ما قال الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره
في تقرير مذهب الامامية من انهم قالوا يجب على عثمان ان يكلف الناس حسب طاقتهم فمن البين انه قوي في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما
ما ذكره من انهم يقولون ليس له التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم وعافيتهم وابقاءهم وافناءهم ونحو ذلك كله
من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد ومنا نتزهه لا يليق بكماله سبحانه وتعالى ونسبة
اضافها الى الله تعالى ورسوله والسلف مثل ذلك الى ابليس واعوانه وقد ذكر رضي الله عنه ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن
الشيطان والله ورسوله بريئان منه ومثله عن عمر بن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه حسبما اراد فليس يصح على الاطلاق
لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق به حسبما اراد ولا يكلفهم بما لا يليق به من القبائح والفواحش وهذا عين ايمان التنزيه والتقديس كما لا يخفى
ولما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقايد اهل السنة بقوله كما جرى في العلم تقديره وارادته ففيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادة الله تعالى
للقبائح كما مر لا انهم ينفون ما في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير في المعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوص به المتفرد في ايجاده وبمعنى
الايجاب والاعلام كما مر بيانه فعرفت ولما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضا وجهه والشرور والمعصية بغير رضاه متحد مع مقالة الامامية والفرق في ان
الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يجبر ففيه ان مغلول اليد لا يجب الجبر فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يفرعون عليه وجوب الجبر ولعل
قوله ولا يخلق الشر ام فنكر اسلام منه عجزا او اضطرارا ولما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقول انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات ناخذ معرفتها انت من الصفات نفسك ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفته تعالى بصفاته
بالقياس الى معرفة انفسنا من صفاتها ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتايجها وثمراتها وقد قال الامامية وساير
اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتايج والثمرات من نفس الذات فيمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من قيام الصفات القديمة بها ومعنا
للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او يقول انه لا صفات له اه حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية اه فالامامية مشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان
تلك الصفات الازلية عين ذاته بمعنى ان الذات نائب عنها في ضد نتايجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة بلازم
ما مر من اثبات تعدد ما سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم للاقانيم الثلثة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستبصر ويتحير و
ينسب ما دينهم الى التعمية والالغاز وحاشا ان يتحير المؤمن والمشرك ان لم يتبادر الاشاعرة في ملة الشعوذ فيما قال الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد
وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات قادر بقدرة هي عينه مريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض توقفه في
الجملة فنوضحه له بالضوء والمضيء حتى يتبصر واضحا له كضوء النهار واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول انه تعالى يرى
يوم القيمة لعباده اه فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شغف المشرك المستبصر بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد ما
ذكروا له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين به لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى تستر ونحن شنع الرؤية عليهم باسرها ما
منهم لهم للحكم بجسميته تعالى كما مر نقلا عن صاحب الكشاف انهم لم يرتضوا الكشف التام الذي قال به الامامية بدون من الرؤية بلا كيف ومن العجايب تشنيع الكتاب
الشفي على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف امام الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين مكررا والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكباير فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكباير مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور اكثر الكباير عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يامنون وقوع الصغاير عنهم فلا ييأس انت من عفو الله تعالى الخ ففيه ان الله تعالى قد بشر المذنبين بعدم الياس والقنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء
كالملائكة لا يتخيل عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لما صح تكليفه بترك الذنب واللازم باطل بالاتفاق ويؤيده قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها اخر الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستبصر لشيء من تو
الانبياء كما جاء في القران وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة ادم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء اعتقد
بعصمة الانبياء كقول الامامية او عدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة منعه الاية المذكورة عن حكم نفي
نبوة ادم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بعصيان

آدم في تلك الاية صدور خلاف الاولى وهو من الامور التي هي حسنات عند صدورها من غيرهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين فلم يبق له تردد وما
ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول ان رسول الله لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه ونفقوا لحمايته
وجلالة يكشف عنها من حضر هناك من الامامية فيقول له نعم كان من صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كان منهم ايضا من كان منافقا في دين الله تعالى
وصحبة نبيه ويظهر الاخلاص والطاعة طمعا في جاهه ولم يعين الله تعالى احدا منهم في القران ولا سماهم باسمائهم فلا يجوز الركون الا الى من ثبت استقامته
بعد النبي على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على اعقابه القهقرى كما وقع عن قوم موسى في حياته وبدل على ثبوت حديث الحوض المذكور في البخاري على وقوع ذلك
الاصحاب نبينا بعده وقد بينوا واما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظايف الخلافة ونشر الدين اه فلعل الامامي الحاضر هناك يقول ان الثلثة الذين اغتصبوا
الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي وغصبوا الخلافة بعده عن نص الله تعالى ورسوله بذلك العهد الى من عنهم الامامية من ابته
محمد والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداءه في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شعار
الاسلام لمداراة انتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله في كل ما يظن الجاهل انه علم واصلاح ورعاية صلاح وهو غاية
الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وضربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من
لوامر نوع له قد وضعوا كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي في دعا صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا
امرك وانكروا وحيك وجحدوا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرايضك والحدا في اياتك وعاديا
اولياءك واحبا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما واتباعهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة الحا
سماءه والدعاء وصلواته بتمامه ومن اراده يحافظه الى اخر الدعاء الشريف الجرحي في فضائل الخلفاء هذا والحق لا يدفع بما كابر اهل الزيغ والتخليط واخرون
ونتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال لبعض العارفين **نظم** كور دو ابتجابيني عوى باطل ار زنيست ذرقيامت
روز جزا سد اسكبيت واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله او يقال له هذه الاصحاب بعد رسول الله خالفوه وكفروا اه ففيه اجمال و
اخلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعد وفاته بل بمخالفة الثلثة او الستة او التسعة كما زعم تابعهم اكثر الجهال حرصا ونصبا
في هذه الطامة اما او فتحوا في قلوبهم من الشبه التي ستسمعها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واتبعوا الائمة الى النداء وتمسكوا بذيل صاحب
الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين ليس مما يختص به الامامية بل نحن ايضا نقول باخذه الخ ففيه انهم يقولون بامامتهم والله يعلم ما في
صدورهم من بغضهم باخفاء فضائله وكتمان اياته وانكارهم من انهم بمحبته وموالاته والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار
وصان قلوبنا عن محبة اعدائه الاغيار ونسئله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بمحبتهم ما صدر عنا من الاثام والاصار **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثاني** في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهب الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة
العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو المعلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم
بحسنه وقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا بقبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لقد سبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة **الاول** صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملايمة الغرض و
منافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا
المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و
عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكره هذا الرجل هذا هو المذهب وكثيرا ما يشتبه
على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه الغلط فيحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا البحث لعدنا في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى **واقول**
استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الالزام وقد انطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء
من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وقد ذهب الى ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره خال عن ذلك وانما ذكره العضد
الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك انه ههنا امرين بل اصلان احدهما ان الفعل نفسه
مشتمل على صفة اقتضت حسنه وقبحه بحيث يثبت الحسن والقبح منه فيكون منشاهما امرا والثاني ان الثواب المرتب على حسن الفعل والعقاب
المرتب على قبحه ثابت بل واقع بالفعل مع الامر او لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وساير اهل العدل الى اثبات الامرين ونفاهما الاشاعرة والى
نفيهما معا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو
هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشا حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود

[illegible]

للوجوه في نفس الامر لا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع لا انه
منشاء مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لا انه منشاء مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن
على فساده في غير موضع ويشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم
بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم كنسبة الحلو والحامض الى ذواتهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك لا بد وكونه مما يرى مشاعرهم الظاهرة والباطنة يفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه
وضاره وقد اجاب بعض المتاخرين من نفاة التحسين والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال او الملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشئ وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا او
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما ذكرته لك من كلامهم با
هذا الجواب مع كونه فرارا واضحا لا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر من ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع
وقبحه كان سابقا حسنا ثم امر به او لا ونحن نقول نعم وهم يقولون لا بل لما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال او منافرة
الطبع ومنافرته بل باي معنى كان مما لا يدل على ذلك كما لا يخفى وقد اعترف بذلك صاحب المواقف فيما نقله عنه الناصب سابقا في مبحث الكلام حيث قال
من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الصفات وبين القبح العقلي فيها فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة
انتهى وقد اوضحناه هناك في دفع ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى
في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من
الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب فكان هذا يكون مناقضا للاعتراف بذلك فيندفع
منه بطلان ما قالوا من انه امر فصار حسنا او نهى عنه فصار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من رام من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل وجد من نفسه
انقيادا بالاحسان اليه على فعله اما بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولذا وجد لذلك من نفسه حكما يقينيا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان
اليه ولا سيما بعد امره بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيجعل اليه في الآجل اما اللذات الجسمانية الصرفة واما باعادته الى شكل افضل من الاول فيفدح
من ذلك ان الشرع الصريح والعقل الصحيح لا يفترقان بل يشتغل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج
منير من حجج الله وحجة الالهية غير الخفية والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فيما بين الناس
فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطه عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنفيا عند من ظن
المخالفة ويحسب ان العقل مخالف لما ورد به الشرع والحال انه ليس بعارف بحكم الشرع والعقل فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان يدخل اعمى بيتا يكون
فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد في مكانه كالسراج والثياب الكونها يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى بكان كل شئ من الاثاث
فيعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شئ وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شئ موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب ان الامتعة غير
موضوعة في مكانه حتى تعثر به ويعتريه منه ما قال الشاعر فنظم عاشق از بيطاقتي مردم بجائي سر نهد عشق خواهش بره پندارد كه مانيش بداست وهكذا
الذي يحسب ان الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما طلبه الشرع اسفر وما عنده انما العقل يغر بحسب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب والمجادلة
ادرب العقل مع صحة النقل فانه بهذا يظهر الخلاف ويحصل النزاع المانع عن الائتلاف وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة التوافق ويرتفع الاختلاف
هذا ولي خاطر ما ذكرناه من تحقق اللزوم بين المعنيين قد اشار صاحب التوضيح الى ما نوبد به في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح بهذا المعنى الكمال
والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكار الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما في غاية التناقض انتهى كلامه واذا اجمل الاشارة الى ما قررناه ما يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني
في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح والعجب من ذلك توجيهه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه
حيث يحمد عليها او يذم وادعاء التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ان ذلك
مستفاد من صريح كلام الاشعري اذ ظاهره وذلك ظاهر واما المعنى الآخر الذي ستذكره ابعد عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب التحسين الطبعي وتقبيحه دون العقل كما اشار اليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لانه لو وقع مستندا الى قدرته تعالى وكلها يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة من
البشر غير قبيحة واعتذارهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته ضعيف فان الظالم الغافل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك
فانه يجد بصريح عقله حاكما بقبحه وايضا من خاطب الجماد فانه يدرك قبحه الا انه يميل طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشأ قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة
وعزها فانه يتصور حسنها فانه يميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين تفريق العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح على التفسير الطبعي

بالذات العقلية او العنوية اما

لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب ونظايره ولو كان كلهم
ذلك لسقط ذم العقلاء عمن فعل قبيحا اذ المعتذر لموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثناء بعضها عن محل
النزاع مما استحدثه متاخرو الاشاعرة وجاءوه تمهيدا للجواب انه حين ضبطهم حجج اهل الحق اليه فيقولون ان مثل حسن الاحسان وقبح الظلم متحقق بالمعنى
المذكورة لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او لم يعضوا عنه ترويجا للمرام على القاصرين من الانام هذا ويدل على هذا الاصل
من الادلة التي لم يتعرض لها المصنف في هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على
الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر تعالى ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامر باجتنابه والفاحشة ههنا طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا الحمس
قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق
النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر
بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيره عند الاشاعرة فعلم ان المراد انه لا يامر بما يستقبحه العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال تعالى قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا ما هو قسط في نفسه وحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق دل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه فتحريمه مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذا تحريم البغي والاثم مكون ذلك
فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة
من يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك معلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي
وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى
قبحها فكان قبيحا من ذاتها وازداد قبحا عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمها والاخبار ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله والاخبار بارادة ذلك ومحبته وعليه بل من اعلام نبوة محمد صلى الله
عليه وآله انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم
يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك وان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته انما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتطلبين والكاذبين
والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته عن اي شئ
اسلمت وما رايت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشئ فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شئ فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال
العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوة النبي بمطابقة امره
لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبيث مجرد تعلق الامر
والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب لكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا انه في نفس الامر ظلما
نهي عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لان هذا الامر ممكن مقدور لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم ممنوع عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم منحصر في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في
مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب قال تعالى قال لا تختصموا لدي
وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اوخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا ذكر
قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا آخذتكم بعد التقدم فلست ظالما بخلاف من يواخذ العبد قبل
التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي نزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك
ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويتاولون الآية على انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا
تحتمله بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى منزه عن هذا وشبهه وكل

وهو ان الفعل في نفسه حسن او قبيح ١٢

عند هؤلاء ابقى العبث والشكر والباطل كلها هي المستحيلات الممتنعة التي لا تدخل تحت المقدور والله تعالى قد نزه نفسه عنها اذ نسبها اليه اعداؤه المكذبون لوعده ووعيده المنكرون لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته يابى ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا اي لغير شيء لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكره عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى عقولهم وانهم لو فكروا وبصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن منه ان يخلق خلقه عبثا لا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب وهذا يدل على ان حسن الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوز على الله الاخلال به فقد نسبه الى ما لا يليق به ويأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى ولا يثاب ولا يعاقب وهذا استفهام انكار على من حسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به ولهذا استدل على انه لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع وخلاف ما اعلمنا وخبرنا به ولم يكن انكاره لكونه قبيحا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي ظنوه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فاخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي نزه نفسه عنه وذلك هو الحق الذي خلقها به وهو التوحيد وحقه وجزاؤه وجزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على قبحه وانه حكم سيء يحكم به كل حاكم سيء ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار لما اشتمل عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هذا حكما سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام انكار فدل على ان هذا قبيح في نفسه منكر تنكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطرة على قبحه وانه لا يليق به سبحانه نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان انما قبح بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا اي فائدة تبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه ابين القبيح واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان لم يتنبه له من لا عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا عقول لها يميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل وكذلك اعترف اهل النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وكم يقول لهم في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبيح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من مثل عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهودة بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه ارباب متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين وكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته للواحد الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثلا القبيح للمرائي المبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقة بصفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب غبار قد لصق به فاصابه مطر شديد فازال ما عليه من التراب فتركه صلدا املس لا شيء عليه وهذا المثل في غاية المطابقة لمن فهمه فالصفوان وهو الحجر كقلب المرائي والمان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الارض فاذا صادف رصافا بلا نبت فيها الكلاء فاذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فاذهبه فافضى الى حجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله مثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير فان كانت هذه الجنة التي بموضع عال حيث لا تحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما يخرج غيرها ان كانت مستحسنة في العقل والحس فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلق ولا لشكورهم بتثبيت من نفسه وقوة على الانفاق لا يخرج النفقة وقلبه يرجف على خروجها وتتبعها نفسه ويضعف تثبيته ويخور عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الناس في الانفاق على هذين

القسمين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الآخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين فيه وضعفه افلا تراه سبحانه نبه العقول على ما فيها من استحسان هذا واستقباح ضد الاول وكذلك قوله تعالى ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء يخشى عليهم الضيعة على نفسه وله بستان هو مادة عيشه وعيش ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات فاصابه نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات التي بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسرها ابن عباس برجل عمل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احرق اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه نبه العقل على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم وحسن الافعال وقبحها يقولون ما ثم الا محض المشيئة لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو سبب يستلزم نتيجته بعينها اخر وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة ومصلحة يكون سببا لهما ولا لها علة غائية هي مقتضية لها وانما هو متعلق المشيئة والارادة والامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما لا راجعوا عند التكلم بلسان الفقه على بطلانها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحهما ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصلح لهم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة وطبائعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريد حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبائع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشيئة وصرف الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الآخر لفسد علم الطب ولبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل مربوط بعضه ببعض ارتباط مشيئته واقداره وتمكينه ولغلبة بعض الاشاعرة عن نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك تاثير الله تعالى زهد واخلاص بان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق آخر ولا يخفى ان هذا اعتذار فاسد واعتقاد ردي وانما الاخلاص والتوحيد والفلاح في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل وما ورد في الكتب المنزلة ولسان الانبياء من ذكر الاسباب واسناد المسببات اليها ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك وانفاذه لافعاله وبيان احكامها وحسن صنعها فانه يكون في كل واحد منهما دلالة على قدرتين وحكمتين خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتيب هذه المسببات عنها وكونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول تلك المسببات متقنة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى حقيقة توحيده تعالى وظهور قدرته ووفور حكمته يوجب للعبد اذا انصرف الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا ودواءها داء فالالتفات اليها بالكلية شرك مناف للتوحيد وانكار ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال المص** رحمه الله وهو باطل لوجوه **الاول** انكم انكرتم ما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال والنقص او المصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح والثواب والذم والعقاب فلا نسلم انه ضروري بل هو موقوف على اعلام الشرع وكيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله تعالى الا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى **واقول** قد تواردت بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد تمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الآخرة انتهى وقد دفعنا قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصياتهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الآخرة واما اذا اريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا اذ بديهة العقل حاكمة بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا بعبارة اخرى بقولنا ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزى بخير ومن خالفه يجزى بشر فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصياتهما ككون الثواب بالتخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والخلود في الآجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التقييد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علم ذلك من الشرع فقط ونظير ما ذكرنا هنا ما وقع من العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد للتجريد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صادق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام الكائنات فيه مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين صور الكائنات فيه انتهى بحثا ورد عليه اولا نقضا اجماليا بان هذا الكلام من قبيل ان يكون المشار اليه بانا جوهر مجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انهم لم يتصوروا الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين لو يقال كون الى

ويؤيد ان اصل معنى الثواب ما ذكرناه ذكر المصنف قدس سره في شرح الياقوت من ان الثواب عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال لا شيء والعقاب يؤيده تعبير الحكماء المثبتين للمعاد الروحاني عن جزاء الاعمال بالثواب والعقاب ايضا كما صرح به المحقق قدس سره في قواعد العقائد حيث قال المسئلة الرابعة في الثواب والعقاب وهما اما بدنيان كاللذات الحسية والآلام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالحزن والهوان وتفصيلهما لا يعلم الا بالشرع انتهى وقال في موضع آخر واما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفس باقية ابدا وان كانت مدركة لذاتها لذات الباقية معتقدة لما يجب عليه ان تعتقد متخلقة بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة منقطعة العلائق عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة الادراك للذات الباقية معتقدة لان يكون مطابقا لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية الفانية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما يتمنى لها ووجود ما لا يتمنى معا وانما وبين ذلم تبتين مراتب لا نهاية لها بعضها اميل الى السعادة وبعضها اميل الى الشقاوة وان كانت الخيرات والشرور غير ملكة فيها لم تكن الملكات بل كانت الخ منه

في الدفع اختيار للشق الثاني من ... ان ... للدفع اختيار الشق الاول ... على ... ذكرناه ... بين معاني الحسن والقبح منه

مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من انظار التي لا يخفى شيء منها على من خاض في
تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله وتفصيله فقال المسئلة ان يمنع قد تصور كل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر ومطابق الصواب وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم بدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك
الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهم من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل المعاصر مع طول ملازمته ومدارسته
لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه واعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر ههنا استقلال العقل في امر الآخرة
مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوايل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** لو خير العاقل الذي
لم يسمع الشرايع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقايد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يتخير الصدق على الكذب ولو لا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق جوابه
مرارا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره
لكونه موجبا للثواب والعقاب كيف وهو لا يعرف الثواب والعقاب انتهى **واقول** قد سبق دفع ما صححته بتمامه سابقا ايضا ولم يدل الحال على ما هو محل
النزاع ونزيد ما قيل ذلك بان الاظهر ان خصوصيتا الثواب والعقاب غير معتبرة وانه قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقيق الاصلين وان النزاع واقع
ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع
وامر به هل كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به ام لا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلا يجوز
عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به فصار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف يتوجه ههنا
ان الصدق والكذب كسائر الامر والنهي مشتملان على الجهة المحسنة او المقبحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتامل فانه كاشف عن مغالطة القوم و
فرارهم عن الاعتراف بالحق كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرايع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه
ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما مر وكيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى **واقول** جوابه ايضا مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا
يثبت احد جزئي المدعى وهو ان في العقل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونها كما يعرفها ارباب الشرايع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرايع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم ان لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاعمال
الا انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل
شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا انه دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما تدل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية ان للعالم
صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعما توجب الشكر فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا واذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا
انكرناه وكفرناه استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يامرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يامرنا
بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب وهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لمدعي الفضل
والعرفان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في
دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد اخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا
يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح
مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و
الضروريات قد تحصل لهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحة الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلما يذكر هذا الرجل من الدلائل بل هو اقامة الدليل
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذه المعنيين انتهى **واقول** قد مر مرارا انه يرد نقضا
هذا الجواب فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله شيء ولو كان كذلك
لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه
مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك
لما قبح منه اظهار المعجزة على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس بكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله وتجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادي حاكم باستحالة هذا الاظهار
فلا ينسد ذلك الباب انتهى **واقول** قد مر ان اباحة الحكم بعدم قبح صدور القبايح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ايضا ان عدم

جر

جريان العادة مع بداهتها بما مر لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبي **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام و
المواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة وان شكر
المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بل
واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينهما ومن ادعاه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقد
رئيسه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس او اكثرهم
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن ان كان استحقاق المدح الاشياء فنمنع هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
حاصلتان للافعال بحسب ذاتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر
المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل وقد زعم انه قلع
الشرع في تدقيق هذا السؤال الطامر وشنع عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فيا له من رجل ما اجهله انتهى **واقول** ما ذكره من منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم انما هو قول شنيع مخالف لما اشتهر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواسية في نفس الامر وانها غير
منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه بان يكون هو منشأ القبح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة و
لا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
حسن الاشياء وقبحها عايدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال وعند بيان محل النزاع
فيه وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما
ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده
العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب ههنا ينافي
حكمهم بان الافعال سواء في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ الحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية والاعتبارية
التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يابى عن ارادة التخصيص بوجه من الوجوه فتوجه هذا واما حديث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان للناصب قد زعم انه خرق العادة وقلع الجبل في اجوائه ههنا فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته **السابع** لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **واقول** قد سبق منا دفعه ههنا ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع بثبوت
الوجوب على المكلفين اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقوله حين امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت عقلا على ذلك التقدير وانما يكون بالسمع فقبل ثبوت السمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نأت به لم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب بالعقل فانه اذا قال انظر لتظهر لك صدق مقالتي لم يسمع تركه لوجوبه عقلا الثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف ومن المكافئة بما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ادراكه يجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ايضا قد مر فيما سبق وان توقف وجوب المعرفة على الافحام انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المردود والحمد لله الذي قطع منهم من وادي الهذيان بامثال ذلك فلنطالع اولبابه منا لك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحسن وهذا القبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال لجاز ان يكون هذا عرف عام هو سبب لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من اقامة الدليل في غير محل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على رأيه الباطل وقد وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرتضيه ان شاء الله تعالى اولي الآراء الصائبة ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم بالعقاب او لا فمن نفى وجود هذه الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدمهما بين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه انك تسلم وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي كون هذه الجهة مقتضيا للمدح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح التي يدركها العقول لا تقتضي الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مثلا شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض شرائع الاخر فعلم انه ليس حسنه الذاتي مجا وهذا مما لا يجوز تبقى انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكما بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في بعض الاخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق الاشعري في ان ما بين الجهتين في العقل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب في المدح والذم باستقلال العقل بعجزه عن مزج جهات المصالح والمفاسد في الافعال وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال لان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب اذ كان النزاع بين الفريقين مرتفعا فاحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارجان عن محل النزاع فقد بينا مرارا انه اختيار للفرار على القرار واغتنام التولي لا دبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا لبعض قرانه وعابه المولى الفاضل بدر الدين محمد التستري الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع اذ المدرك للحكم اما الشرع والعقل بالاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما قال لو اي المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم فاسد لان القسم الاول انما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص والكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثاني من ترديد لعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والحمد لله على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي مردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من ان حرمة الخمر مما لم يخالف فيه بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حلالا في شيء من الشرائع لخمسة قوة لحفظ الدين والقتل بغير حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما ما استبعد من صيرورة الخمر حراما في بعض الشرائع بعدما كان حلالا في بعض الاخر فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب لو تعلق الحكم بحرمته لو قلنا بان الحسن والقبح للافعال لذاتها واما لو قلنا ان قبحها لما هو اعم من الذات ومن الصفات اللازمة والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد عرفت فيما حررناه اصلا ان المنع من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين وبين الفئة

الباغية

الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصدر عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبيح منه وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا ما نسبه الى الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خالق القبيح ليس فاعله اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى **واقول** قد ابطل الناصب اكثر ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا الفرق نقول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو واجب في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا الفرق يكشف اصل المقصود ويبين الكل في انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد عرفت بطلانه مع ما فيه من ما صرح به سابقا في محاكمته المردودة بحكومة العقل في الجملة واما قوله ان خالق القبيح ليس فاعله اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر مكابرة ظاهرة وسيأتي الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لا فعل له بل القبح الذي صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما يعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة نبينا ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة محمد صلى الله عليه وآله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح وهو الخاسر بل الخالد في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزما ماخوذا من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله لم يظهر المعجزة على يد الكذاب فهذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بالقبح العقلي الذي يدعيه وما ذكره من الطامات والتنفير فهو الجاري على عادته في المزخرفات والترهات انتهى **واقول** قد مر منا ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة مهدومة على اسماعهم ذلك لا يجدي جريانها ولهذا يتعقبها الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها مع ضم العلم بجواز صدور القبيح عن الله تعالى يمنع الجزم بصدق الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا يقبح بالنسبة اليه فليجوزوا ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة اليه بعين ما اخرى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب دلالة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق على عكس ما يقتضيه الادلة فلا يحصل اليقين بان النبي الذي اظهرت له المعجزة صادق وكذا لا يحصل اليقين بان ما عليه المسلمون من الادلة حق ويتوهم النبوة ثابت ان مسيلمة الكذاب ادعى النبوة وقال لاصحابه صدقني في انك نبي الست كلامهم هذا تصديق له فلا بد من بلى فيقال اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقول قد صدق وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة منطق الاشياء والاحجار تصديقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فلو ان محمدا صلى الله عليه وآله قال لا بل يعتريك مثل ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة وقد صدقهم الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالارتداد الخروج عن ملة الاسلام فليتبعن الجاهل والغافل من هذه المقالة الردية المؤدية الى ابلغ انواع الضلال وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته ولينجو من الموت قبل ان يقطع خطا نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت فيقال له كلا **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد تحرر ان كل ما يقيم من الدلائل هو اقامة الدليل في غير محل النزاع فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به في كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر وهذا الرجل اصم اطرش لا يسمع نداء المنادي وصور عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة ثم يورد عليه الاعتراضات وليس

من المسلمين قائلا بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير الفعل والعجب انه لا يخاف ان يلقى الله
تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس وذلك لمن هو ابعد من من هو المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا
شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ولا يحصى انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون **واقول** نعم الاشاعرة يقولون انه
تعالى لا يفعل القبيح لكن بمعنى انما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا نفي صدور القبيح عنه تعالى بحسب الحقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة
فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فهذا بانه غير مرضي واما ما ذكره من ان الاباحة انما هي حجة على من جوز الظلم والحكم
على الله واشاعته الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا صدر
عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي وانما صار كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة
مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المصنف على الاشاعرة بان الخالق غير الفاعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث دفعه بان ذلك جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وفيه ان حكمه
بالجهل جهالة عظيمة لان القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بصدور الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا هو من صدر عنه الضرب
فاذا صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه واتصافه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كون خالق السواد اسود مع انه لا يقول
له ذلك فغلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه اعني الموجد وبين الفاعل النحوي اعني المسند اليه ووضع
احدهما مكان الآخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضي مقابلته مع الضارب والآكل انما
نحن فيه بكونه اسود هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا
به كما زعم بل فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى وواقعا على زيد فالله تعالى مسود زيد لا اسود غاية ما في الباب ان عدم اطلاقه عليه تعالى
لعدم الاذن الشرعي لانه ليس من صفة كما يظهر من كلامه الا يرى ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به الا ما نقول
عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على استحالته عليه والكلام في اثباته بحسب اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا
يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عدم كون الزاني هو الله تعالى فلما ذكرنا انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق
عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب يثبت بعد وجود ثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء لا يثبتون شركاء لا يحصى
ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم التخلص عما مر من لزوم مشاركتهم للنصارى في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا
بشيء من الشركاء وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان بنفسه او سائر العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وانهم
متصرفون مع الباري سبحانه في مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر شياطين الانس والجن لا يتمكن من اضلال من الصالحين من
الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف يحارب خالق السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف ينافيه
الجبر خلى الباري تعالى بين الانسان والشيطان ليميز الخبيث كالناصب والناصر من الطيب فقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا و
قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك وكذا الكلام في
تخلية سائر العباد بينهم وبين افعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه
على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لايجاد العباد تلك الافعال
على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم من ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين
ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار والملخص ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم
اذا تخلف مراده تعالى عن المشية القطعية التي يسميه اهل العدل مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز في التخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك وارادة طاعة العاصي من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال وايضا المجوس قالوا باصلين احدهما
فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور واخرى فاعل الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه
وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست علة للشر فقط بل لكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين
عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والآخر
فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
معلومة البطلان وكذلك المجبرة الناصبة ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه وتنفر عنه وكذلك
المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل في قولنا اسود زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية وجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه منه

ان نكاح

ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة
موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما لا
يفعل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يفعل وهو الكسب فهذا جزاؤهم بما كسبوا وضيعوا والحمد لله رب العالمين **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وح ينتفي الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وينتفي ح فائدة التكليف فيه هو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتقد
بالى ما عرف مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما ازداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد
الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسرف في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى جاز ان يعاقب المطيع على
طاعته ولا تفيد طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الآخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل بالربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلف المحال لان الآثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد
البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه ان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلغ جبل ابي قبيس في ضمن ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه الى ذلك تعالى وتقدس ان يصل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم ما الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلام لان دليل
النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذة منه لانه
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان الواجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى
مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة المنافقين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تعالى وان اجماع المليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقام من الدلائل فقد ذكرنا انه اقام الدليل في غير المدعى ولا احد منهم ينسبه بالقبح
العقلي والاشاعرة ينسبون الى انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال
العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب
والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح
فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى **واقول** قد بينا انفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاسامي التي لا مسمى لها والخيالات التي ليس لها حقيقة فهم ليسوا داخلين في اجماع المليين في الحقيقة واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل
القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راي الاشاعرة فهذا شيء يلزمهم اه ففيه اشتباه وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبائح التي لا يفعله الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواط والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا اصلا في حفظ النظام ولو كان فيها مصلحة فهي
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تامل فيها العاقل ربما يطلع على ما فيها من حكم ومصالح لا يحصى
فيعود الاستقباح في نظره استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده
او عبده للتاديب والزجر عن المنكرات والى هذا اشار تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع الموذيات وابليس و
ذريته وتبعته وامثالهم الانبياء واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة
الذاتية السارية في الوجود محمود وعلتها وهو العشق مذموم من حيث انها البنت سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نوع
من التجليات الجمالية محمودة وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة الى
العدد وهكذا جميع صور المراحم فلكل منه والمبتز حيث لكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما عليه
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة على الاسلام كثيرة وبليتها على الامة عظيمة بحيث لهم المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا

في غير محل النزاع

ما اراده الله وانه لا قدرة على الكافر على الخلاص من كفره ولا سبيل للفاسق الى توبة فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ثم عاقبهم
عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ثم اثابهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الارتجاع عن
المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اختيار له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه غير موجود ومخلوق لشيء لا
يجد له عنه ومن قصر الامر لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يقع واي وعد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرء مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض اهل
العدل اشارة الى ما اعتقده هؤلاء اخذلهم الله تعالى شعر سالت المخنث عن فعله علام تخنثت بامادق فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق
ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق وقلت لاكل مال اليتيم اكلت وانت امرء فاسق فقال وجلجل في قوله اكلت واطعمني الرازق وكل يحيل
على ربهم وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد ان الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في
الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء اخر فهو بعيد عن الثواب وخروج عن الملة الاسلامية واسناد القبائح
والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجوده وانقطاع تاثير الله اليه سواء
كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته والاته وبالضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة
تامة في وجوده ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستند الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة
العلة علة على سبيل المجاز لو جاز اسناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا وقريبا لفعله اسند افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في
وجودها مثال ذلك ان النحل موجد للعسل ولا يتوهم ان النحل موجد للحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل واجد
الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الايات الواردة في القران العزيز التي بعضها تدل على اسناد الافعال اليه تعالى
وبعضها الى اسناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر
محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تاثير في
افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا
تفويضا صرفا بل امر بين الامرين

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما
يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد
ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى
يقول وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى
بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوايف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها
دليل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل وكان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا
بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالا لان منها ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيقي انا نعني بما كان خاليا عن
الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية
لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان
يكون شيء من افعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى
واقول قد سبق ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال ولا ظهار الكمال لا مطلقا وقد ايدنا ذلك هناك
بكلام بعض المتالهين ونشد عضده هاهنا بكلام بعض المحققين حيث قال قال الفلاسفة انه واجب الوجود من كل وجه وتقدس جواد مطلق وهو المعطي لما ينبغي
لا لعوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلة تلك الافاضة بل ولا مع قصد ذلك اذ من كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل صانعا ومناجرا او مستفيدا فلا
يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من تنزه فيضه عطائه عن قصد شيء من ذلك ولهذا تنزهت افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرنا حتى قصد
الكمال لاجل الكمال ولا ظهار الكمال فمن ح لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا كذلك قلنا فاما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذ بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر
كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخه الاشعري مع تشنيعهم دائما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب الدلائل وفيه نظر اذ لا يلزم من قوله
لو كان فعله تعالى لغرض ان يكون مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مستكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما له ذلك
الحصول ولا حصول هاهنا متجددا الا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو مستجمع لجميع الكمالات من الازل الى الابد ولا سيما الكمالات الغير الذاتية التي هي صفات
واعتبارات لذاته من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال ان لو كان الغرض

عايد اليه

عايد اليه تعالى ونحن لا نقول به بل الغرض اما عايد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون
الغرض عايدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل او لو تم عود الغرض الى الغير يفيد استكماله بالغير ايضا وانه بالنسبة اليه
ثم الغرضية على ان تخليد الكفار في النار وامانة الانبياء وابقاء ابليس لعنه لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه
تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العبد اولى ولو سلم
فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى يعني انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور وعنده
استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم عدم علمه بكونه نفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في
التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بما هم فيه عند علمهم بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا
ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي امانة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا ونوزهم بمرتبة الرغبا
العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب ونظمه انه لا يفعله
ثم لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول الاحسن ان يحلل في الجواب ان فعله تعالى لغرض عايد اليه ومنع لزوم نقصانه
قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الزمان كمالا فلا يلزم ان يكون لو اوجب قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عريا عن صفة
كمال بل اللازم ان يكون عريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الزمان وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان
فانه تعالى محتاج في صفات الفعلية الى المخلوقات وايضا لا يجوز ان يكون الواجب تعالى علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فيحتاج ايجاده الى حادث
اخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بمواد غير متناهية والاحتياج في فاعليته الى غيره غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض
مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري
لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات الكمالية
الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة الغائية
العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في علية اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بلا مرية انتهى ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه ويمكن ان
يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام
بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني للغير الاصيل يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية قبل علم فعلى هذا انما يلزم استكماله
تعالى عن علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوز عندهم بالاوصاف الثمانية وعندنا علمه ليست صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس
هيهنا الا عالمية محضة وذاته تعالى لم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر اخر سوى ما جوزوا استكماله
عنه لا يقال ان الاشاعرة انما قالوا بابطال الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم من قبيل فاعل الفاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
لانا نقول لا نقول بان الغرض فاعل الفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا
بان الغرض اذا كان عادة باكمال ان لنا سبب على ذلك لا خوارق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا
لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث
الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بالقياس
وهي فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد
حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى كلامه ومنه ان النصوص كما دلت على
اثبات الغرض في البعض دلت على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وبانك لما خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف ولمثال هذا يدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان المختار لا بد لفعله من غرض والا كان العبث
فاذا اندفع النقض بالوجوه السابقة بقي الحكم صحيحا مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة اليه ساحة ومجال والصواب
الذي ليس يعتوره خطأ ولا ضلال لكن الاشعري قد سبق على شانه المحال لقلة شعوره وتورطه في مخالفة اهل الاعتزال وطمعه بذلك تعظيم
شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه دائرة المقال بضم اضغاثه من الاغاليط والشبهات الواهية الى اوهامه وانما ذكره شيخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يدرا
الا بعد الطي مراتب النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره السيد معين الدين الايجي الشافعي في رسالته التي الفها لتحقيق مسئلة الكلام حيث شنع الكلام فيها

تشنيع شيخه الاشعري في تلك المسئلة على ما ذكرناه سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فقال العلم انه رضي الله عنه قد برع في عقيدته بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع انه مناف لصرايح القران وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معلل بغرض ودليله كما صرح به في كتبه انه يلزم ما ثر الوجب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يشك ومن ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعجب ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له كذا يدل على ان ذلك القياس قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب الذي سماه تحقيقيا فبطلانه ظاهر لانه مع منافاته لما ذكروه في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال جهة وراء الامر والنهي جهة محسنة او مقبحة يصير منشا للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فايدة ومدخليتها فيه يعد ذلك الفعل عبثا او يحكم العقل في الفعل وان اشتمل على فوايد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك بالضرورة ان ما لا يكون ملحوظا للفاعل عند ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من تصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان لا يكون الله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على سبيل المجاز وبيان اللزوم ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه لا لغرض آخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والقصد ولو قصد منه النفع لا لغرض لم يكن كريما ولا جوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ومحسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجواب منع الملازمة لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل لاقتضاء الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والفائدة لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاحسان وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك في حقه تعالى ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة اثبتها المصنف بقوله فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا الخ وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقيا وكذا الكلام فيما ذكره في ترديده الآتي من المنع على ان ما سلكه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه هو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه يستلزم ما ذكرناه من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا آلة اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى الخلق فانه تعالى لا يلزم انه حينئذ ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليه المصالح وقيل خلق الاشياء قدرها ودبرها ولكن ليست افعاله محتاجة الى علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الفوائد والمصالح تترتب على افعاله من غير قصد الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المراد من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم تكن مقصودة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمته خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه فخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا الخلق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له انتهى واقول ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة الخ كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة لله تعالى ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عند الاتيان بالفعل فهو عبث او في حكم العبث كما مر بيانه واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج الخ فيتوجه عليه

ما ذكرناه

ما ذكرناه آنفا من ان الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفاته الفعلية الى مخلوقاته اتفاقا على انا قد ذكرنا سابقا ما يدفع ذلك بوجه آخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن علمه واختياره اليه وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة انما تتم بمقدمتين احديهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحديهما لا يتم دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذه المعجزة بكون نسبة النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانه دال عليه في الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان ذلك ثم تكرر هذا القول ممن يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان كذلك هنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حينئذ الا ان الله تعالى خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فسقط المقدمة الثانية ايضا هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمد صلى الله عليه واله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلام تعجبت عنهم وذكر اليهود والنصارى انهم شر البلية ولا يعلم المقلد نفسه ان هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بنفيه ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما يعقد هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد الاختياري وغايته وفائدته تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل من تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المذاهب المخترعة من عند نفسه من غير فهمهم لكلامهم وتاملهم في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعي صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان غالطا فيكون غلطا منه في عقيدتهم على الخبار بما نزه به الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك افترى على الصادق عليه السلام كذب بلغ في حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق عليه السلام والاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كذاب مثل كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء انتهى **واقول** قد تورد ما نهق به الناصب الحمار المهذار من الترديد لتشفيه وتبيان كذب ما ادعاه من موافقة الحكماء مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعي غالطا فيكون غلطا منه في عقيدتهم ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتاملوا في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا دليل التعنت والجراة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا وافضى بهم الى انكار جميع الانبياء صح قولنا انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من تاخر الشيخ الاشعري عن زمان مولانا الصادق عليه السلام لتصديق الحديث الذي رواه المصنف مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص او جماعة بوصف كلي ان يكون ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوف به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الآية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول الصادق عليه السلام حيث عدهم الناس المجبرة وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه المجبرة المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها المعتزلة مع ان مبدا ظهور كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي صلى الله عليه وآله باكثر من مائتي سنة ولا يخفى ان ما صدر عن الناصب ازاء هذا المعنى المعلوم المعهود من اعدل الشهود على انه اجهل وابلد من كوادن اليهود **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله قد نص صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا

يعني ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة صفة ذاتية فلو توقف فاعليته عليها لا يلزم الاستكمال عن الغير اللازم توقف فاعليته على بعض الصفات ولا محذور فيه لان صفات الذات يتوقف بعضها على بعض كالقدرة على العلم والحيوة فلا يلزم من توقف فاعليته التي هي صفة اضافية على العلم محذور منه

وكانوا يعبدون من دون الله تعالى وليبلوا اخباركم والآيات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب
ربه وينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين حين قال اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير وهذا كلام الله تعالى على لسان
النذير وهذا تنبيه للادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عباد الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا اللذين اضلانا
من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يعتذر بقصر العمر فهو طويل على المتفكر لوضوح الادلة وظهورها ولا بعدم المرشد
فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من ظواهر الادلة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه
كانه هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثة له على الفعل كما في ارباب الارادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الآيات فانها محمولة على الغاية و
الحكمة لا على الغرض انتهى واقول قد تبين فيما سبق ان ما توهمه من استلزام اثبات الغرض المنقصة مردود ولا يصلح بل يصار به الى تاويل النصوص التي
ابقاء ما على ظواهرها قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي باعظم انواع العذاب واثابة
اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا
لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا
تجردا عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب او العقاب دون الآخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى ويعتقد ان يعتقد في
الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن اليه ويحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب ولم يرض بذلك
منه فكيف يليق ان ينسب به الى ربه تعالى ما يكرهه ادون الناس لنفسه وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى البيان
لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل
من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباته بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز
التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي وعندي ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا محل النزاع ولم يبينوا
محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقية كافعال من لم يلاحظ
العواقب واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدؤها دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على
بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي يبعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل بهذا الفعل الاختيار ترجيح بل يحتاج
في صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى
في افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا لانه ينفي الصفات الزائدة لدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض
المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي الصفات الزائدة لدفع الاحتياج هذا من الله تعالى فنفى ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى وهو يقول
ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكمة الله تعالى ورآه عليها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود
كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى واقول من العجب انه
يحكم بان بطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم يحكم اخرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ
غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذلك الشيء لا
يجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون تلك الغاية
منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذلك الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل
لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته
الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين قال المصنف رفع الله
درجته المطلب الخامس في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء
وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود
سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا وكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك
والظلم والعدوان والجور وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى
غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد لله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا
القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة كما ان ارادة الحسن حسنة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

فيمن يقلد الجاهل يستحق التقليد ولا ينظر صح

فيه اشارة الى ان ما قالوه في هذا المقام من ان افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس بحسب خالية ذلك وجه العلية والغرضية بناء على ما قالوا في بحث الحسن والقبح من انه لا حسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تأمل منه

بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى
مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمامور بها منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له
بالضرورة واما ما استدل به هذا الرجل في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك والمعاصي فهو من استدلالات المعتزلة والجواب ان الشرك مراد الله تعالى
بمعنى انه مقدر قدره الله تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به ولا المشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة
لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراد لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او
عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما يكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لا يعد من السفه ولا
محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها
واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فالجواب ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير وجود القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل
المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه منتقض الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا
والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى واقول لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق لما يكون خيره غالبا
على شره والقبائح الصادرة من الناس مما لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعه واصطلحه من حمل الارادة بمعنى
التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للتحامية من طوائف الشيعة وكونه متوهما للاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد
فتذكر وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الناس صادرة عنه تعالى وان اراد
التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني القدر فهو خارج عن محل النزاع كما عرفت في بحث القضاء والقدر وقد سبق ان الفرق
بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة له تعالى فيظهر من تفسيره بالترديد الا انه في اي
شيء ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم يصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا
هذا من هذا مع ان ذلك الترديد مردود بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من طلب امرأة لخطبته
يقال انه رضي بتزويجها مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فالجواب ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ ففيه
اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم يجئ بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح وخلق
القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشارة الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتكميل حسنه في الجملة
فهو مخالف لمذهب الاشعري النافي لتعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره
بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تم لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة ولا يظهر حاجة لتكميل تلك المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر في كلامه صنوف
خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من الصفة المخصصة ونقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة
القبيح كما اوعدهم بفعله في قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله ويريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت الآية مع ان العقلاء
يذمون من نهى شخصا عن شيء واتى بمثله لقولهم لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم قال المصنف رفع الله درجته ومنها
كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر والامر غير الارادة فان المريد
هو المقدر للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشيء فاطاعوه يكونون مطيعين انتهى واقول
قد مر بيان ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من مخترعات الناصب تقديرا وتمويها ومع ذلك
لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يأمر بما يكرهه لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه حيث لم يوجد ونهى
عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من صدر ذلك منه من اشخاص البشر نسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل
ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك
لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وليس كذلك لان الممتحن يقيده هل يطيعه او لا فيامره ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه
اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر الا بذلك الامر
واقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استند به على كون الامر في تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك
لا يكفي في تحقق حقيقة الامر بل الامر لا بد ان يكون ذلك المامور مرادا ولو كفى صورة الامر وصدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر
انشاء كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الآية خبرا حقيقة لانه اذا سمعه المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة
وبطلانه ظاهر قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من
الآيات فترى لاي غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد

به الرضا والاستئناس ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد او بد من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا انتهى **وأقول** قد مر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات الناصب ولا يجديه الا العذاب الواصب وعطف الترجيح على التقدير غلط وتلبيس لا يخفى على الطافي والراسب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة الحس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياه ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به فيجب تحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فبدا ارادته للاول وكراهته للثاني انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سواء ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للحس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما انتهى **وأقول** ان الناصب لم يفهم ان مراد المصنف قدس سره من الداعي ماذا فان مراد المصنف بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على الخلاف المذكور بينهم وح كيف يمكن ان يتوهم من كلام المصنف انه ادعى ان اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف يناسب ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه الاشاعرة من انه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوا لزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية في اكثر الموجودات وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصح كلام الناصب مقابلا لكلام المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل من ربط بكلام المصنف فنحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله بما قررناه آنفا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السادس** في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع فيجب ان لا نرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء لا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبائح انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق وانه غير لازم لان خلق القبيح ليس فعله ولا قبح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح مقتضيات لا قضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع انتهى **وأقول** نعم قد سبق ذلك مع ما تعقبناه من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي بما يقضي التأمل على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله لعبده شيئا وارتضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وقد نقل بعض المتأخرين منهما وقال الخير الوارد للعبد نوعان احدهما اختياري شرعي لو لجب على العبد ان لا يختار هذا النوع غير خلاف للمنافاة لايمانه وتسليمه ورضاه بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني الخبر الكوني قدري لا يسخط الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضره فراره منها الى القدر التي يرفعها عنه ويكشفها ويدفعها ولهذا ليس فيه منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعايب والذنوب فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل يكسل حملا فان قال قائل ما معنى قولكم في القضاء والقدر وهل افعال العباد عندكم بقضاء الله تعالى وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وما معنى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليلتمس ربا سوائي وما روي عنه انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره واخبر ان الايمان لا يتم الا به قلنا اما اولا فجواب هذه المسئلة اولا ان نذكر معاني القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونحمل الروايات الواردة في ذلك على ما يلائم الحق اما القضاء فانه قد جاء بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا اليه ذلك الامر اي اعلمنا وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف على خلقه والزمهم به وجاء بمعنى الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتابة والاخبار كما قال جل وعلا الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها

في بيان معنى القضاء والقدر

اقواتها

اقواتها وجاء بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها واما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمهم بها واوجبها وهذا الالزام امر وليس بالجاء ولا جبر وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله واما افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقضائه وتقديره انها لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة ملائمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول فان كان صحيحا فمعنى القضاء فيه هو ما يبتلى ويمتحن به العبد من المرض والاسقام والشدائد والآلام ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبده للحكمة البالغة التي يقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبده فيه ولا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء والقدر خيره وشره فالخير من القضاء والقدر هو ما تأنس به الطباع والشر ما يأباه الحواس التي ترصد ذلك ويتعسر ذلك على النفس في حمله من الشدة والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب الرضا به ونحن نرى انكاره لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه علمنا انه ليس من قضائه وقدره ومما يؤيد هذا المعنى ويؤسس هذه المباني ما بالاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام أبقضاء من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي فلق الحبة وبرئ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فيراد منه للنائب بمحل تامل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسئلة افعال العباد كمال التبيين وما اورد عليه العلامة القوشجي مندفع بان امر امير المؤمنين ع لهذا السفر ان كان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره ع موافق لما امر الله وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر المفيد للاولوية يتضمنه والاول اظهر ويؤيده قوله ع هو الامر من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وح فقوله ع لعلك ظننت قضاء لازما اه يفيد سلب الوجوب العقلي والاضطرار كما يدل عليه ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر عنه بحافته وعند ذلك يندفع التأمل في التأبيد والحمد لله الذي هدانا لهذا والصلوة على محمد سيد الورى وآله الاعلام الهدى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع** في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له تعالى ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا تزر وازرة وزر اخرى واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع انه لو قيل لواحد منا له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه في جواب التقابل بالتمكن بيت وتبرأ عن هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما يتنزه هو عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو معذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ثم انه لو عذب عبيده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى ع حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب بالملك والعبودية ملك لله له التصرف فيهم كيف شاء فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عبيده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما سيأتي ونعلم بعد هذا في مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب الطامات وكذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقية ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال الخاوية ليس مثل هذه الاعراض لان للعبد في الافعال الكاسبية مباشرة والثواب والعقاب

بواسطة المباشرة كما اشعر انتهى **اقول** انه تعالى في الاية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد ولهذا لم يقل عبادك وعبيدك فيهم فالمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم سياق الاية حيث خاطب الله تعالى عيسى عليه السلام بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب والافعال الحلوقية ليست من هذه الاعراض او مختص بالاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى انتصاف الاعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا ريب في مشاركة الافعال في هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد به انضم معنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المص بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاتصاف به فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به صدور الفعل المعتبر مثلا عن العبد فقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف**

رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكون في المشرق حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل ابي قبيس في جرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا بما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وهو انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من الجواز الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي حاصلا بعدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وذهب المعتزلة الى عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن للطيران الى السماء وامثاله يعد في العقل سفيها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لا يمكن بالذات وهذا باطل والثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه لا لانه امكان ذاتي والمعتزلة يمنعونها لقبح العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا امثل سائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها ونجوز العقل لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوع انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو الذي قصد المص ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان والوقوع كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول هذا المذهب لا يتم لمذهب شيخنا الا زم له من وجهين اخرين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعدة عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء اه يكون كاذبا وسيزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر مما صرح به صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور وممتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هنا ايضا احدهما ان ما ذكره لا يمنع امكان

الوقوع بجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال المخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية لكون التكليف مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المص قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في بيان مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف من ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثيرا من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في اخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب لله لدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما التكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان اكثر ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من ان جوازه التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون ونراهم يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما لا يمتنع تصورها او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المص الى امتناع الاول وهو الحق بناء على ما قال ابنه الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس مع ابليس اللعين كما اشار اليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعلك قابليتها للوجود يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احد عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله ص فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخنا الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال وا عجبا من حال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة فلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف طرفيه الطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف بت حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي يريد الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي ع يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي ارادهما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى لا يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدر والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها ترديده المردود وكذا الحال في ما ذكره

بواسطة المباشرة كما يشعر انتهى **اقول** لا نسلم انه تعالى في الاية المذكورة جعل مجرد العبودية سببا للتعذيب بل الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد ولهذا لم يقل عبادك وعبيدك فهم فالمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم سياق الاية حيث خاطب الله تعالى عيسى بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق الى اخر الاية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال الحلومة ليست من هذه الاعراض او مخصوص بالاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى انصاف الاعراض المذكورة بمحلية العبد لها ولا ريب في مشاركة الاعمال في هذا الوصف فلا يظهر الفرق بين الامرين في جعل المحل بالنسبة الى احدهما موجبا لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد به انضمام معنى المحلية كما يشعر به ظاهر كلام المصنف بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والانصاف به فلا يحصل الفرق ايضا وان اريد به وجود فعل المعصية من العبد وقد وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثامن** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له عليه ولا طاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكون في المشرق حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل ابي قبيس في جوف الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وانه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي حاصلا بعدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه يقبح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف الزمن الطيران الى السماء وامثاله يعده العقل سفها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه وتعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل يكون تاركا للمامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لا يمكن بالذات وهذا باطل الثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فسائر المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه للامكان الذاتي والمعتزلة يمنعونها لقبحه العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا امثاله بسائر ما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق امكانه الذاتي دون الوقوع انما هو مذهب بعض متاخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه فهو الذي قصد المصنف التكلم عليه ههنا فهو الامكان والوقوع كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول ان هذا المذهب لا يليق بمذهب شيخنا الازم له من وجهين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تاثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعدة عنده غير قادر على القيام وهو مامور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء آه يكون كاذبا وسيزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان المرتبة الاولى من مراتب التكليف بما لا يطاق بقوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر كما صرح به صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور وممتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين هناك ايضا احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان

الوقوع

الوقوع بجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال على غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستدعي ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما وايا ما كان تعين وامتنع الاخر ولما ذهب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال المخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية لكون التكليف مستحيلة انتهى وقد اجاب عنه المصنف قدس سره ايضا في كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما رابعا فلان ما ذكره في بيان مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف من ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه لان يكون كثير من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف ايضا في اخر هذا التحرير حيث قال وبما قررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتنافيين نصب الدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما اتى بتحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان كثير من ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز تكليف المحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من ان جوازه التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون ونراهم يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحو مما لا يمكن تصور وجوده او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف الى امتناع الاول وهو المختار على ما قال الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس مع ابليس اللعين كما اشار اليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ان الله تعالى قادر على ان يجعل الدنيا في هذه القشرة حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقدوتهم في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخنا الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات المراتب ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طريقيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف بتحقيق حدا ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي صلى الله عليه وسلم موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي يريد ما يريده الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبي صلى الله عليه وسلم وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي اراد هما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتقدير قبل الخلق وبهذا المعنى لا يقابله الكراهية فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي الله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله مخالفة قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يرضى والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا متفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها ترديده المردود وكذا الحال في ما ذكره

في الحاشية من ان المحققين ان الله تعالى قد يفعل ما لا يرضى به فلا يرضى به النبي ع ولا يرضى بما لم يعتقده فهو المرضي ايضا له وليس هيهنا محل الفرق اصلا انتهى والحاصل انه ان اراد بعقد بما لا يرضى به فهو مردود بما مر وان اراد بارادة ما لا يرضى به فهو ممنوع بما سبق من ان الارادة تستلزم الرضا وان اراد ارادة الاعلام والتبيين والكتابة فهو مسلم لكن لا يجديه فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل العلاف حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك المحالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اتفق مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولا للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا بد لمن يعلم المذهب ان يعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف في انه فاعل او لا كما صدر الفصل بقوله انا فاعلون واعترض كل الاعتراض عليه نحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي نتصف به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجده مقارنا لقدرتنا واختيارنا وهذا شيء لا يستبعد العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله ودليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو ثابت في محله وهذا دليل لو تأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك انه لو اذا صار قدرة العبد المستقلة توجد ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالق غير الله في الوجود وفيه خطاء عظيم واستجراء كبير لو تأملوا في شناعته لارتدعوا منه كل الارتداع كما سنبين لك انشاء الله في اثناء هذه المباحثات ثم ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بل ايجاب باختيار وهم في تلخيص هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وعذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد بفعله ويزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا المبحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا تجدي المخالف نفعا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعي باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بين الفعلين فانه لا مدخل له في اثبات المدعي لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول للفعل عقيبها منه وهذا ظاهر للمنصف المتأمل فكيف يدعي الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة في هذا البحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التأثير من سخيف القول كما مر وسيجيء عن قريب انشاء الله تعالى والتمسك بجري العادة قد اسلفنا في بيانه ما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسباه ان لا مادة واما ما ذكره بقوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون الخ فهو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم اطلاقهم الفاعل على العبد فانما يتجوزون به عن معنى الكسب والمحلية ولا يريدون به المعنى الحقيقي الذي نقصد المصنف هنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان واما ما ذكره من ان الافعال الذي نظهرها في من العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد لكل احد وصدورها عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل ظني او قطعي قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا لاستبعاد العقل وبهذا ظهر فساد تمثيله بالاسود فان السواد قام عليه بمعنى وقوعه عليه فلا وجه لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمعنى صدورها منهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العرف لا يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا والمعتمد عليه

عندهم

عندهم ولهذا ابهم خصمه الناصب بالذكر هنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع المقدورات انما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض باتخاذ الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى انتهى ثم انقاد لما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها به بالذات فهو ممنوع ولا بد له من تمام الاستدلال به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات وعلى بعض آخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على ذلك حيث قال والحق ان نسبة كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال العباد مقدورة لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها الجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيانه لجواز ان لا يكون الامكان علة لتعلقها به بالفعل بل لامكان التعلق وفعليته يستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع الممكنات حتى يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين بالفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل آخر للاشاعرة وهو ان العبد لو كان موجدا لفعله بنفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم ايضا والتالي باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل اختاروا مذهبا رديا هو اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه وظهر جودته فانما وذلك لان الردي هو اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابتداء او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته وجبلته وقدرته وتمكينه وسائر صفاته كالآثار مخلوقة لله تعالى كما هو شأن العبد على رأي اهل العدل فلا رداءة فيه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب المواقف وقد طول الناصب المتحير ما بابه بغير الصواب بل كانه وجد ثمرة الغراب فيه نظرا اما اولا فلان محصل كلام ابي الحسين المعتزلي ومن وافقهم في هذا المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها علية القدرة والاختيار وتأثيرهما والثاني ان العبد فاعل لنحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا الصعود لم يصعد لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانيتين بديهيتين حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية ثم لو جعل الدوران تنبيها على المقدمة الاولى لكان له وجه ويضعف منع لزوم العلية واما ما ذكره من ان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل الخ فمدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل من صور الدليل انما هو تنبيه على المدعى الضروري وقد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال لم يمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضروري بل اللازم نسبة المعتزلين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شأنهم في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تأثيرها انما يورث الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة الوجدان بتأثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عدم الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه بنحو لا يشك انه اذا سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم قالوا اشتراط تلك القدرة بالارادة بالصعود دون السقوط لكن اذا لم يكن لها نحو تأثير في الفعل مقارنة لمحله فتعلقها وعدم تعلقها انما يفيد صحة اطلاق اللفظ دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان البديهي هو التأثير وبالجملة من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التأثير لا يكون له معنى محصل بل غير معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار تأثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال للعبد متأثرة بقدرته فمنها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة ويوضح ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه التأثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي لا يهتدى اليه العقل فانه اذا لم يكن للقدرة تأثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودا عنده قلنا من اين يعلم وجوده عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بلا ارادة والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وبقيت اخرى كيفية وجوديته في ما بالفعل موجود عند الفعل اذ لم يكن لها تأثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله سبحانه لا القول بثواب العبد وعقابه من باب ان يقال ان احدا قادر على الزنا مثلا اذا كان معه قادر آخر يكون قدرته اشد من قدرته وليس ان يمنعه من الزنا اذا لم يرتكب الزنا وان ارتكب صاحبه الزنا صار هذا الشخص الغير المرتكب له العاجز عن ان يمنع فاعله مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم ولعل ما ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التأثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب وان الفرق بينها وبين العلم بان القدرة

يستلزم هذا ولا يستلزم ما نعلم من ردود بأن هذا انما يتم لو كان لكسب العبد معنى محصلا ومعقولا وانما قالوا به عن فرط التعنت والمجوحية كما مر وسيجيء انشاء الله تعالى
نعم يتوجه على العدلية ان الضروري هو الفرق بين تأثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تأثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم
فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب ابي اسحق الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل
الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بأن المقصود ههنا ابطال مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله ورد المذهب الاشاعرة لا اثبات خصوص المذهب الحق
كما لا يخفى على المتأمل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاسفرايني مع انه قول بلا رفيق ولا دليل
عليه مردود بأنه ان اراد جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا فيلزم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد وان اراد جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التأثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال الله تعالى
بالخلق الى معان وفساد تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل الخ فهو ابهام كلام صاحب المواقف وقد دل على عدم سلامة عقله
لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة لها فانما لم يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة عنه
بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا
يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرائط المذكورة يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد العبد
فهو ممنوع لجواز ان يكون بايجاد العبد ايضا لا زمانا الطاعة منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك
الارادة لجاز وقوع محال آخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وهو ان
الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطابقة الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد
وهذا مع انه لم يثبت لم يكن ذكره في المقدمات ولا لازما منها **قال المصنف** رفع الله درجته منها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما
يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض وحركة
يفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى
والجواب ما سبق انتهى **واقول** لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره لها ههنا انما هو في بيان
ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب ههنا من كلام صاحب المواقف فما زعم صاحب الجواب عن هذا فقد مر انا
عليه ثمة وابطلناه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم
بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه
يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب
ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ويعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا
او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس وسائر
الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما
يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك يعتقد ضد الثواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله
تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال
باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال
اختيارية والا يلزم التساوي المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته
للفعل لا تأثير لقدرته في الفعل فان عدم تأثيرها هو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التأثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في حصول
ترتب المذكور ثم ما ذكر من ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف
الحمد والخلاف في الحمد ايضا واما قوله الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك لانهم
لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به
لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى **واقول** الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل
اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يؤثر بالقرب والانفكاك
بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل يتم المدعى فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة

الفعل لا يجب من قدرة العبد على هذا الفرض فلم يوجد صدور الشيء عما لم يجب له وجود وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال العبد
في التأثير استلزامها الفعل فان العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث لم يجعلوا لقدرة
الفعل لقدرة العبد غير تأثيرها فيه واما ما اشار اليه المصنف من انه قال ان المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك انما قال ان الافعال الصادرة قبيحة
الاختيار لا يترتب عليها مدح ذاتها وفيه لانه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المصنف صريح فيما ذكرناه حيث قال انه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم اليه والى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما وهمه الناصب فيما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال
كحسن الوجه وقبحه لا بمحلهما وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه او قبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا
انما يصح مطلق المدح ولا يصح المدح والذم الاستحقاقي والاعراضي فتدبر واما ما ذكره من انه رد بحد الظهور ان كلام المصنف في بيان ان الاشاعرة لا يحكمون
بعقولهم بحسن هذا المدح فهم معزولون عن العقل وهذا يكفي في غرضه من تقبيح قولهم والزام الناصب لذلك الا بدعوى التقبيح وانما يشهد على قبح الثاني وقلة
حيائه كما لا يخفى على ان في الشق الاول منه اعترافا بنفي الحسن العقلي اصلا وهو مناف لما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متأخرو اصحابه من اثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي يستثنوا عن محل النزاع تفصيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه يقبح منه تعالى تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ما نعتبر القديم فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم يقدر على
الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد لانه تعالى يريد منا فعل
المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر على ما نمنعه ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا بما لا
يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترئ احد من المسلمين
على اثبات خالق غير الله تعالى والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته وارادته
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار قدرته واختياره الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى التأثير
خالقيته للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقول لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا ههنا لا يصح ان يقول لم اثاب عقيب افعال مخصوصة
وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلها ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتأديب فلتعيينه والدعوة فانهما قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذ كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى
انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لان ما علم الله عدم صدوره من
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب عن العدم
الممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى
بالاشياء انتهى **واقول** سنبين لك ان الدليل القطعي شبهة اشتبهت تنشأ عن القول بالكسب والمحلية كما صرح به وقد بينا فساد القول بالكسب مجملا
وسيجيء انشاء الله تعالى مفصلا ويتوجه على ما ذكره في الجواب امور ان التكليف باعتبار المحلية آه من الرد وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد
مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب ان لم يكن بايجاد العبد فيما
فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده اثبتنا ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على رأي الاشاعرة كما مر فلا
يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبارها فنقول في تقرير دليل المصنف لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن
الحسن والقبح شرعيين كما زعم الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح عنه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا
والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال آه مبني على نفي الاسباب الحقيقية وقد مر ما فيه
على ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في نفسهما فافهم الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مسيس النار لا يطابق الممثل له اصلا
مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لا ريب في المثال المذكور ولم يقع امر ونهي ووعد ووعيد بفعل الاحراق فلهذا لا يتجه السؤال
عنه وايضا انما لا يسئل عن فعل النار لانه جماد لا شعور له ولا ارادة لا لانه ليس سببا للاحراق حقيقة كما توهمه وبالجملة لو كان ترتب الثواب والعقاب على
الافعال كترتب الاحراق على مسيس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق بها من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذائل وتخويف للغير فائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تأثير في افعاله ويتوصل بمباشرتها بالاستقلال
الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقول آه مع انه لا اذ ليس لهذا الكلام المصدر به تردد بما سبق من ان التصرف ان كان بطريق حسن فهو حسن والا
فهو قبيح فانا اذا وعدنا لعبيدنا بالاعتاق والانعام بفعل ما يورث مشقة عظيمة او بالبشاشة لتركه ففعله بعضهم على ما اردنا وتركه بعضهم منفلا عليهم
بما يليق به تماما كما اثبتنا بغير عوض ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لامرنا حكم العقلاء بظلمنا البتة بخلاف ما لو عفونا عن بعض

عبيدنا ابناؤنا اوامرنا بعضنا الى بعض منه شاقة لا يتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يستقل العبد في فعله لزم رفع فائدة البعثة ويصح السؤال لكونه ظلما على التحقيق الخامس ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد يكون دواعي العبد الى الفعل اه مدخول بان الانسان المجبور على الفعل سواء بعث اليه النبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام غير لازم لما سيجيء من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فتنظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية لجريانه بعينه فما لو يلزمنا في مسئلة علم الله تعالى يلزمكم في مسئلة خلقه تعالى للاعمال المعللة بعلمه على ما زعمتموه فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان فاي عادل سوا الله تعالى واي منصف سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا بل منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد روي ان عمرو بن العاص سأل ابا موسى الاشعري رضي الله عنه فقال يخلق في المعصية ثم يعذبني بها فقال ابو موسى لانه لا يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبيت الذي يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت الراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انه لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين فان تصرف الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال انه هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجود باي وجه يتفق لا يقال انه ظلم لكن المعتزلي الاعمى يحسب الخلق منحصرا فيه وهو مالك لنفسه والله ملك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا ويستاجر على العمل رجالا او يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء العبيد فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه كما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفه عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف هذا هو التحقيق ولا تعد عن هذا انتهى **واقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويهات الناصب انه لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه فقالت الاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك غيره كما مر وقالت العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويجتنب القبيح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب ان التصرف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا واما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون يفترون يعني النواصب القدرية وجوابهم عما ذكره اهل العدل بانا لا نسلم ان خالق الظلم والجور ليس بعادل لان خلق جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه انما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار قيامها بهم مكابرة تسد باب المناظرة ثم ان الناصب جعل عمرو بن العاص هيهنا شريكا مع ابي موسى في الدعابة رضا الله تعالى لانه وافقه من اهل الاعتزال وغفل عن كونه على امير المؤمنين والاوحد اليه السلام والتحية انتهى واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وكنيف فمما تمثل به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما هو اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهمه الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك البيت من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت وتوقع اهله من الروائح المستقذرة بخلاف ما اشتمل عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها واتم الكلام في دعويهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبها الاشاعرة الى الله تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبح العقل لانهم عباده وعليهم نفقته من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم شيئا زائدا على ما اعطى الاجراء الاحرار وان اراد بقوله لم يعطهم شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا قوتا ولباسا فهو ممنوع كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبيد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم اه فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليل كون ذلك ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما حققنا ينبغي لاصحاب الناصب تعديهم عن معاداتهم سواء التحقيق وان كان باسم ضده حقيق والله ولي التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

ومنها

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته شيئا انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما يقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يقصده منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما انصرف عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرضى العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق في تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات التي يجوز وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اما قوله ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر يقع كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه وهذا الجواب انما الاديب فيه ولبس انكار هذا الجواب انفي ما علم بالضرورة انتهى **واقول** ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا مع غير الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المصنف عليها فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير اعادتها جوابا ودفعا لما ذكره المصنف واما ما ذكره بقوله فانا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهه اه فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على الفعل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف انما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله وليس في انكار هذا الجواب نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع كراهته منافي للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواب لكونه منافيا للضرورة فيرد الناصب عليه بانه ليس في انكار هذا الجواب نفي ما علم بالضرورة كما ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما يقع على الوجه الذي نريده ونقصده ولا يقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم يقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم يقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري البطلان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال يقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب من هؤلاء لا يفرقون بين هذه المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتاملون ان هذه الارادة من يخلقها هم يخلقونه ام الله تعالى يخلقه فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صدورها محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقعدوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال ويخطر الشرك انتهى **واقول** ما ذكره من العجب ليس جهله بعجيب وقد دفعنا تعجبه بما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما اتى به من كل العجب فان اصل الارادة وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شانها ترجيح الفعل او الترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل اي جعلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ويمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة منبعث من مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتباري كان منشا العبد وعلم جرا والنبي في الامور الاعتبارية مما لا ايجاد بما يكابر وكانه لهذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على الجائهم واضطرارهم فلا يلزم من ضرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين والترجيح كما توهمه الناصب الجاحد وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللايق به ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والايات المتظاهرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت في كتاب نهج الحق مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي خالفوا فيها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي اية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها يزيد على عشرين وجها وبعضها يزيد على العشرة ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القران ذكرها افضل متاخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وهي عشرة الاول الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن وذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود فكل ما كان كذلك من كتاب الله فمخالفة المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل الاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب والعجب من هذا الرجل انه جمع الايات التي اوردها الامام الرازي لينشغ عنها احتمال انها تخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الايات كلها ووافق مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة

وقد يجاب عن هذا فتيها بان عذاب العبد وعقابه انما هو لسبب لا لايجاد فلا يلزم الظلم وفيه انه ان لم يكن للعبد فيها تاثير فالظلم لازم وان كان له تاثير في شيء سواء سمي كسبا او غيره فيكون العبد موجدا وهو المطلوب نور الله مرقده منه

من الشيخ قوله الاثري ١٠١

ومذا الرجل ذكر الايات وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تاويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة وهذا
على غاية حمق الرجل وجهله وتعصبه وعكمه مما كان ينبغي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في معرض حرب كانت تلك السهام
قتلت طائفة من اهل عسكره فحمل السهام من بطون الصحايا ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفخرون لناسها انها قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام ملك
اصحابه واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الايات دليلا على مذهبهم الباطل مبنيا على ما اقامه الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر
للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به اسود فقوله
فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد ولا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم لاشك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب فهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد
وخلق الحق لم تقرا هذا الرجل اخر هذه الاية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب وان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقي الايات المذكورة انتهى **واقول** نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون حصول النصيص على
المقصود بمجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة نحو
مثله وبنوا عليه الحكم بندور النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد نقل جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان
انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله
بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كل ما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادي النظر ثم اندفع تلك
الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة داخل في النص ومخالفته اذا كان قرانا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من العجب فليس من جهله بعجب
بعد ما ثبت انه ادعى المص نصوصية تلك الايات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الرازي ذكر لها تاويلا كان تعرض المص لذكرها لغوا مستدركا وكفى في ضعف
انكاره لتاويل ما قيل ان يوم التاويل لم يات بعد سيما تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات صرف للكلام عن صريحها لا افعال عن
ما انزل فيه واخلال لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعه وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقران المبين عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على
المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القران وفي دين الله المبين واما ما ذكره
من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص لما ادعى ان تلك الايات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على مذهب الخصم نصولا ولها
اليهم اصلا ووصولا فكيف يصح انه كان قبل ان تلك الها في يد الخصم حصولا وانهم جعلوا غيرهم بها مقتولا على انا لو فرضنا ان الرازي او غيره من اهل
السنة كان اولى نصوص تلك الايات واستدلوا بها على مذهبهم قبل استدلال اهل العدل بها فمثل المص في ذلك كمثل قوم من الاقوياء الرماة لخصمهم
من بعيد حدق بهم من الحق الشديد جماعة كان منهم لمن لضعف في النزع وسهامهم خالية عن الاثر والذرع فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدر
والاضلاع ووقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب فالتقط من الاقوياء من كان له من الرماية سهم وافر تلك السهام القاصرة ونفاتها من تلك الجماعة
الجمعي الخاسر حتى قتل بتلك السهام الخصام والبقية ولو ادعاهم ثم يفتخر ذلك الملتقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها عن اصولهم
واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة اه ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا
فاعلين له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القران تسمية المحل فاعلا او كاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق و
الكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يعهد في مقابلة الخصم على ان الكسب منسوبة الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والحلية
ونحوها فخالف المصدرين ونحوها اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا لا تزلزله
عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب في تاويل الايات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين صنعوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب
بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينافي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوزوا صدور هذين الفعلين من
العبد فليجوزوا اصل الافعال المتنازع فيها منه من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه يصدر الكتابة من يد
الكاتب فهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير اه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة
الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الاية صريحة فيما ادعاه المص قدس سره غير قابلة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره ونفيه
اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر عنها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالهم في العادة مدحوضة باضافة الافعال
التي يباشرها الانسان الى اليد وان كسبها بجارحة اخرى يجري خطاب الله تعالى على عادتهم ولان ذكر اليد يحقق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله
كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني بذلك لا يد غيرك وقولك لا توسوال يعني انه فعلت بالتك لا بحاله انه يفعل احد بجارحتك واما
قوله صرح الله بالكسب في الاية المذكورة فنقول بما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الاية بمعنى اخر غير الذي اخترعه الاشاعرة لكنهم للفرار
عن المحذور انظر الى [illegible] كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى الحلية وتارة

اتصاف

اتصاف الفعل بالطاعة والمعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا نهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وانصف **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني** ما ورد من القران من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل لحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائه والوعد والوعيد
لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويحرق المسك ويحرق الحطب والحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وترتب الجزاء
وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان الايات ليس دليلا لمذهبه انتهى **واقول** قد تقرر ان القول بسببية المحل والاتصاف
الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان ونبه عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والقرائن الحاصلة في محلها ليس كذلك لما وقع فيه
الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن المدح او الذم لو
كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائه فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح
المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك وان لا اختيار له فيه فينبغي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المص لا استشهاد بمدح نحو
اللؤلؤ لكونه خارجا عن المبحث كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون
مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن
وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم
اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب جميع المليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان
افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء والايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع المليين
ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد
فهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
فان الاختلاف والتفاوت واضح فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء انما هو بسبب [illegible] بحسب النسبة الى اختلاف افعال العباد
واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث
كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل
مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم ذلك الاعرابي الجاهل الحلي الواطي لذلك المعنى من كلام الله انتهى **واقول**
قد مر سابقا ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب باطل بما مر مرارا وسيجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان خلق الانسان ونحوه من مخلوق
الله تفاوت واختلاف وهذا مع مخالفته لنص الاية مناف لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم
من نفي الاختلاف الواقع في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القران ومناقضة نفسه وليس كذلك
بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب والانتظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير النيشابوري وغيره
ان اكثر افعال الانسان غير حسنة واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال المص بالاية لانها كما قصد المص انما دلت على حسن المخلوق
لا الخلق لان الخلق المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه انما يتعلق بالخلق المفهوم من خلق الماضي في قوله خلقه ولا ريب في
ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه وقوله ولو كان كل مخلوق حسنا اه قلنا بطلان اللازم ممنوع وقوله لكثرة الموذيات والقبائح المتحققة قلنا
هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من الموذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كخلق
الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد بينا سابقا انها ليست قبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد به ما يشمل
افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسئلة واما ما ذكره من ان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا
ملتبسين بالحق والصدق اه ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معا منفادا به كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون
تلك الاشياء حقا لان الحق امر اخر مباين لها متلبس بها مصاحبا كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله واني يفهم هذا المعنى من هذا الكلام
دليل على اعوجاج فطرته [illegible] عن ادراك واضحات المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسيره لا يفهم [illegible] كلام المص او [illegible]

ولابد له ان يذهب باسره وباقي شيء تشتعل او ينطفي نيرانه والحمد لله على خلاصنا من غلبتهم ما اهانوا به من المجاهرة بالباطل ومعاضتهم الحق باعث ما يكون من الكلام
قال المصنف رفع الله درجته الرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع
العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي منه
ذلك كذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك ان تسجد وقوله ما منعك اذ رايتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله
عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك كيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال
الصاحب عجبا كيف يامره بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر وقد اراده ويعاقبه على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق
فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون
عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى
اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين
المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا
عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر
واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التاثير والخلق نفسه
وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا الحكم في ما ذكر من الايات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل
هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما ذكره من كلمات الصاحب ابن عباد فهو كان رجلا وزيرا منشئا في
الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسرد فيها على ترتيب ارباب الرسائل والمرسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال كلامه شعر كلام مثل ما
كبندق فارغ خلي عن المعنى ولكن يقرقر انتهى واقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسبهم خيرا ولا يفلح وجها
لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في توبيخهما على فعلهم وقد سبق ان ما ظنه من لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم
وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب ابن عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا منشئا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من
الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للتهرب
عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من عجابه ثم ما ذكر انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله
شيعيا اماميا بالغا الى النصاب نشأ في حجر التشيع وارتضع من لبانه على رغم انف الناصب وطبعه كما حققه ارباب التواريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر المشعر
بانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف ولينظر الناصب الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بيناه والكلام المنقول عن الصاحب
الذي جل ان يوصف لفظه الا باللآلي المنظوم وكؤس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يستحيي من الله تعالى ولا يستحيي
من الناس ولا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور اولى به ولا غرو ان الحق ينكره
الجهول لسيما الفضول الذي هو على شفا جرف مهول كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل
فانه لتصور يعود صديقا قال المصنف رفع الله درجته الخامس الايات التي ذكرها الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم
قال فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فسيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن
شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الايات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ننفيه ولا خلاف لنا فيه
بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فانه الدليل على وجود المشية في العبد عن ذر
ما نفعله واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا
الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب هذا باطل الا ترى الى
قوله ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الاية الاولى لجعل المشية علة للذنب
وفي الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول
عنهم والثاني من الله تعالى من غير انكار فعليك بالتامل ليظهر عليك الحق انتهى واقول قد مر مرارا ان اثبات القدرة والمشية بدون التاثير لا يحصل
وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى ففيه ان صريح الاية اعتقادهم ان
مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او غيره مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشيته تعالى وعليته للشرك وجميع افعال العباد
مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المصنف فالعدول عن جعل مشيته تعالى في الاية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصف كونه

ذنبا و

ذنبا صرف للاية عن ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي حيث قالا ان حقيقة الكسب يحصل بقدرة العبد
الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة
بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وقد اورد عليهما ان الطاعة المطلق عن مهيته انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل من مقتضى التمايزين
مقدورا بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فدفعه هين والفرق بين لان المراد
بالمشية في الاية المشية المطلقة يعني ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك فحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم
شرككم لانه تعالى شاء ذلك بالمشية التكليفية لا الجبرية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك بارادتكم ومشيتكم فان تكليفكم بتوحيده وترك الشرك
التوحيد والمراد بالمشية في الاية التي ذكرها الناصب المشية الجبرية الاضطرارية وحاصل هذه الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشية الجبرية
لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا تكلف في التاويل كما لا يخفى
ونظير هذه الاية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلناكم امة واحدة قال المصنف رفع الله درجته السادس
الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هاهنا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول امر العباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق وجه التكليف وانه باعتبار الاقبال ثم العبد الى الله تعالى وخلق الثواب
والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب النار كذلك لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد ويفعل ما يشاء فان قيل كيف يصح الامر بالطاعة والمامور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس
بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق والتاثير لا في الكسب والمباشرة انتهى واقول قد سبق ان العبد بطبعه لا يخلو عن الفعل والترك فلا حاجة
له في ذلك الى التكليف فبقي ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي السببية الحقيقية سفسطة
لا يلتفت اليها وان المالك على الاطلاق يحسن منه التصرف على الوجه الحسن في ملكه لا على وجه يستقبحه العقل السليم بذمه ويحكم بالسفه واما ما ذكره في الجواب من انه
ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر ويجيء بعد هذا ابطال الكسب بمعنى كان انشاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته السابع الايات التي
حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خلق الكفر والمعاصي
كيف يستعان به وايضا يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله لكن الالطاف
حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة
من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان من الخالق ولا يستعاذ
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكره لانسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق
الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى واقول يتوجه عليه ان الخلق بدون كسب العبد لما لم يوجب عندهم ثوابا ولا
عقابا فلا حاجة الى الاستعانة والقول بان الاستعانة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مدفوع بان هذه التادية ان كان بالجبر يلزم
ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعاذة عن الله تعالى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح
رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا لانه محل التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل الفعل ولكن الكلام في الخلق و
الايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى واقول بعد ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة فاسدة بذلك الظاهر وقد مر مرارا ان احتمال الكسب من
الهذيان والفساد فلا يفهم الا العناد قال المصنف رفع الله درجته التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى ان قوله
لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد كسبا يواخذ به يوم القيمة
ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا للفعل وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى واقول يتوجه عليه انه احكم به
بديهة العقول السليمة والبرهان العقلي لا يظهر خلافه في الآخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا دلالة على ارادة

ما اخترعوه من الكسب الذي لا محصل له لظهور ان الكسب في الاية ليس بالمعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاستدلال بها على مذهبهم فهو في ذلك كطالب الانهار من
خرط القتاد **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** الايات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الاخرة على الكفر وطلب الرجعة قال الله تعالى
وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا
نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات
الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة وتابعيهم وليس في هذه الايات دليل على مدعاهم
انتهى **واقول** قد مر ان الكسب الاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القران واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد شركاء لله تعالى فهو اولى
بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب وكونه مؤثرا في وصف الطاعة والمعصية يستلزم ما هو اشد من الشرك الذي
توهموه من قول اهل العدل باسناد افعال العباد اليهم كما مر بيانه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة كما
سبق **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الايات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم
حميد فما عذر فضلائهم وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال كيف كتمتم هذه النصوص ونبذتموها وراء ظهوركم الا بانا طلبنا الحيوة الدنيا و
اثرناها على الاخرة وما عذر عوامهم في الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف كتمتم هذه الايات وقد
جاءكم بها النذير وعمرناكم ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا اباءنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة البالغة فهل
يقبل عذر هذين القبيلين وهل ينفع كلام الفريقين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود وقد
علمت في كل القضية من الاستدلال بالايات انها دالة على خلاف مقصوده فهي نصوص مخالفة المدعاه والعجب انه يفتخر ويتبجح باياتها ثم يقول ما عذر علمائهم
وعوامهم فنقول اما عذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانت خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة
فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا امرنا بان
نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الاعظم ورأينا في امته السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل
اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كانوا يخفون مذهبهم ويسمونه التقية ويهربون من كل شاهق لو نسب اليهم انهم
معتزلة او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى **واقول** قد تبين فيما سبق ان النص ليس ما توهمه
من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود ولو بمعونة القرائن ونحوها واما ما ذكره من ان الايات كانت دالة على خلاف مقصود المصنف فبناه في ذلك
كما مر على ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الايات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب وانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب
لم يجئ في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحاولة والمقارنة ونحوهما ولا بد له عليه بالحمل الدلالة الايات لتلك فاحتمال ارادة الكسب بذلك المعنى كما هو خلاف
مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في
عذر علمائه فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكذبهم الله تعالى في ذلك ويقول لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواي وانا خلقت كل
شيء مع انكم اثبتم صفات سبعة زائدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم نسبتموني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن نفسكم الفعل واثبتم الكسب
الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلام
لا اختصاص له بالاشاعرة واما التصرف كيف شئت فان اريد به انواع اللطف فينا من الثواب والعقاب الذي يستحقها المكلف في استحسان العقل فصار لكن
لا يفيده وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو تعالى منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجوه اعتراضهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع
اذ يقول الله تعالى لهم رددت ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تبعتم وما علمتم ان
خوف الشيعة والمعتزلة وتقيتهم انما كان منكم ومن كثرة سوادكم سود الله وجوهكم ولم ما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في زمان كل نبي قليلين
واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم ما تركه النبي صلى الله عليه وسلم في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفهم في حديث المشهور بان احدهما اعظم
من الاخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما قرتا اعين المؤمنين ونور ابصار المستبصرين ولهذا امثل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في
شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان
يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولنعم ما قال الشاعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا يتلطف
في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على
فعله ويتعجب من فعله ذلك ويسخطه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله يدل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وبين
امره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لما صح ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الطلب من
الغير للفعل وطلبه عن الفعل للحكم الضروري بانه فاعل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور

الفعل عن احدنا المحسوس ولهذا يطلب منه ويتلطف له ويرجو ويتوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا ونحن
نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان ويفعل او ان وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل الضروري
فبما ذكر ليس في محل النزاع فلا يليق به دليل انتهى **ثم اقول** لما اعترف الناصب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال صدوره عن غيره
يكون سفسطة وانكار المحسوس وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والتجاوز عن ذلك عنه فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عبيده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والكذب
ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال له افعل الايمان والصلوة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها
هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المأمور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به اما لمرضه او سبب اخر ثم امره غيره فان
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة
العقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول امر الانبياء عن الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل نعم يتوقف
على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب المباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت
ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة ايا فيه تنافى بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة
وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى **واقول** قد علمت وستعلم انه لا محصل للكسب الذي زعمه الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبرية سواء ثبتوا او لا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مكابرة فكل ما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة
لا مشابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع و
الاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان يقال العالم حادث فيكون
محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فينسد عليه باب
اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب فمتى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب
اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده ولا جاء عن احكام الاخرة والاحوال
الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من
القبائح فيزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويستحق بذلك
عقابه للزم في دين الاسلام جواز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة لملة الاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا
عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع
بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في هذا الفصل ارتكب
باشياء عجيبة ينبغي ان تتخذه الظرفاء مضحكة فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون
العبد موجدا لافعاله وذكر في وجه الملازمة شناعة عجيبا وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانه حصر حادثات
العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات واشياء الحادثة بوجود المحدث وكان هذا
الرجل لم يمارس شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتلينا بهذا مرة فصبرنا واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا فعله ولم يذكر في هذا الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة كالنسبة بينه وبين
هذه الملازمة بعيدة جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا فعله واين بينهما هذا
من الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات لا يتفوه بها الا امثاله في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه
خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبنا في محاله وجواب هذا وما ذكره بعده من ترتب
الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بها بالعلم العادي بما جرى من عادة الله تعالى انه لم
يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا فكل ما ذكر من لزوم جواز
الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يتحقق الحصول فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة
كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى **واقول** يناسب ما ظهر من الناصب من التضحك على
المصنف قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وسيريه الان سر قوله تعالى فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من
ان المصنف حصر حادثات العالم في افعال الانسان فمطالب بانه من اين فهم هذا الحصر في قول المصنف افعالنا مع ان استعماله القياس للغائب على الشاهد مرتبة ظاهرة

انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سوا كان انسانا او حيوانا عجما وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا
لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب لضعفه مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه التخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر
يجوز ان يكون لاجل انهم من المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب من الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما
من الحيوانات العجم وبهذا يظهر بشاعة قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات الاشياء الحادثة اه وذلك لما اشرنا
اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل هذا نوع من الكلام كالاستدلال
الملئكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الجاهل فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا يدل على
انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وترعرعه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المصنف استدل بلزوم عدم كونه تعالى
صادقا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة اه ففيه ان المصنف ذكر بيان الملازمة لذلك بعيد هذا بقوله وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح
جاز ان يكذب في اخباره اه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك لتجرده للشروع على غير ترتيب التفطن لم لوم على المصنف قدس سره كما قيل على نحيب القوافي
من معانيها فما على اذا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله وان
بينهم هذه اه فمردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من تمهر في ادنى درجة من العلوم يفهم بعد تحرير محل النزاع ان المراد هو ان العبد
موجد لفعله دون الله تعالى ولتصريح المصنف بذلك في عنوان الدعوى وفي اثنائها اكثر من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمل هاهنا لما ذكرنا الاختصار اعتمادا
على السابق والسياق ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمه المصنف على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا
لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجمود على ما لا يليق الا بالجماد واما ما ذكره في جواب باقي كلمات المصنف وبنى فيه على العلم العادي
وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فقد مر فيهما مرارا ما يغنيك عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لا لغرض حتى يكون
افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه
الترهات واني يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا قبيح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة
المتصف بتلك الصفة وكل محذور اتاه ناش من عدم هذا الفرق الا ترى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث
هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الهلاك البحت ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبيح والشر في الوجود
الا افعال الانسان وذلك باطل فان الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله
فاذا قال انها مخلوقة لله فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذا يلزم ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى
واقول قد مر مرارا ابطال ما قاله من ان لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره مبني على ان الفرق من نوع
المظلم عين ما نقلنا سابقا عن شارح العقائد ويتوجه عليه ما اوردناه ثمه وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصيرورتها عنده انما يقتضي
اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب مسود الله وبعض حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق
ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا
بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد وبند فع الاشتباه بان زيدا في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد
وموجده وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد في زيد هو الله تعالى فلا جرم يتصف سبحانه وتعالى بكونه مسودا او يتصف زيد النحوي هو المحول في الحقيقة بكونه اسود
وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والنائم والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما بين بحسب الصدور وعدمه فان الظالم
مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد او قام به لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض
كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وقاما ولا يتصف بها الا تلك المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن العباد عند اهل
العدل اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوهما من الحشرات المؤذية قبيح وانه يرد هذا نقضا على اهل العدل فقد عرفت مرارا دفعه بابداء
الفرق بين ما اورده نقضا والزاما وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم اتصاف الله تعالى
بالسفها والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله
فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لافعاله كلها ولكل هذه الامور وذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء
نعوذ بالله من هذه المقالات الردية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة وهذا
ايضا نشأ له لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء لسب والشتم له ان كان مخلوقا لله تعالى فيما فعل العبد والمداومة للفعل لا الخالق
فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفها نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى قد يخلق في الازل استحقاق الشاتم له
والساب دار العذاب وخوله للناس بخلوه فيه هذه الافعال ليحصل الغايات التي هي دخول الشاتم النار ودخول النار سفه هذا انتهى **واقول** ما ذكره الناصب الشقي من ذلك
كانكار

النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه بلزوم رضائه بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه اثر الكفر وتحجره واختياره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك ادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه على يده ولو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه
وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاسئلة لا اثر لها ومن خرافات انتهى **واقول** فيه ان الكسب غير معقول وغير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره
من ان ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه بلزوم رضائه بادخاله النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة الخ فمع تصريح المصنف بالالتزام كيف يتجه ما ذكره الناصب الالزام واما ما ذكره بقوله فان
قال ادخاله لكونه اثر الكفر الخ فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يقوله المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب واشتغل بجوابه صرفا لعنان تامل الناظرين عما
في كلامه السابق من الفساد وايقاعا في اذهانهم ان ما يترائى فيه من الفساد ليس سوى ما اسند ذكره هو بقوله فان قال الخ واجاب عنه بقوله قلنا الخ مع ان جوابه
هذا مبني على الكسب المهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فدليل على
سوء فهمه وبعده عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشئة من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا
بداهة او وجوبا بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا على الله تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا
مما لا فساد فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر الخ ففيه ان المسلم وجوب
تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يدخل بالنار مع كفرانه للنعمة بل قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة الخ وذلك لا
يستلزم شمول جميع النعم الشيء من العقاب فضلا عن الكافر ثم ان ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الاخرة وفعل فيه ما يلجئه الى فعل ما يورث عذاب الاخرة كخلق الكفر والضلالة
فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الاخرة يكون نعم الدنيا مختصة به فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب في سبب العذاب لو اصاب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قبح وصف الله تعالى بانه ظالم جائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا للجائر
الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الاخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم
ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لقد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره والفعل
تارة يطلق ويراد به الخالق كما في الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشر والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا
انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع لغة ولا عرفا ولا شرعا
واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي استدل المصنف عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الاخر بقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه واليه يتوجه على ما قدمه ما قدمنا ونزيد عليه هاهنا
ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك مبني على ان الوصف انما يترتب على الكسب وهو اول المسئلة وبالجملة من لم يثبت عنده للصفة معنى سوى الخلق يجب عنده
ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر لا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه المحال
لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا او لا والقسمان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يقدر عليه
العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد اذ لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولان القدرة والداعي ان اثر فهو المطلوب
والا كان وجودهما كوجود لون الانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنهم
جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال ابتداء من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة
المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من الجائع العطشان والاكل من الغائب مع تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على دفع ذبابة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح عن تحريك الانملة وفي هذا زوال
الفرق بين القوي والضعيف من المعلوم بالضرورة الفرق بين المؤمن والقطع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى
لافعالنا لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكره من لزوم وجود الكتابة بلا يد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في جواز
الفعل نعم عادة الله تعالى جرت على ايجاد الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصولها وجاز وجودها عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية
كما مر غير مرة وما ذكره انه يلزم ان يكون القدرة والداعية لم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق
بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا نقول لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا يجري العادة
بخلق الاحراق عقيب مساس الماء ولكن لم تجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

[illegible] قاموس

واقول

واقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جواز ما
نفاه العادة تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الشاهد في فعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس فاعلا عندهم
في الحقيقة فلان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة اولى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب
المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا لانه لا قبح بالنسبة اليه كما في خلقه نعم لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى
واقول قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجئ في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون
جاهلا او محتاجا لانه لا قبح بالنسبة اليه فكلام فاسد لان القبيح قبيح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او لا
من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد
وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو وايا وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة
مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعله هو مثله وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن منه الفعل بتمامه بل يحتاج الى
الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا جاز اسناد الاثر اليه جاز اسناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج
الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها انتهى **قال
الناصب** خفضه الله اقول نختار ان الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرته في الفعل قوله يلزم
منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه تصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك كيف ما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة
كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول ان غرضه بالذي دعاهم الى
تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق لفعله فهذا الرب هذا بيان مخطر الشرك لهم
يوم من الشرك انتهى **واقول** قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم انه يسقط
ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب ذلك لان تعذيب العبد بمحلية التي هو اضطراري على الكسب على راي الاشاعرة ظلم
وجه لاستحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخبر به الناصب من الامر الداعي لاصحابه الى تخصيص الخالق بالله تعالى فليس فيه عن الصحة خبر ولا عين
ولا اثر لما مر ان الشرك ومماثلة العبد للرب في الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العباد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرهم مكتسبة
منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض
الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاغراض والذم والاعراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض الافعال الضعيفة
موجبا للشرك المهرب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهرب
عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما لا يخفى على المتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم
والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل واما الكتاب فيه مما ورد من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله اني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق لهذا الشخص لتنبه وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء
فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا
الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي اعملوا
فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله
لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لقد عرفت فيما
سبق جوابه كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه
نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر لانه
فاعل بالفصل وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة
على حقائقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية
القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا
يقدرون على خلق شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع العجيب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخالقية
المعتزلة ومن تابعهم بناسب خيالهم ما قال الله تعالى واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون واقول

ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات

قد سبق دفع اجوبة الناصب على التفصيل الذي يرتضيه اصحاب التحصيل فليراجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الايات بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضائه وقدره فمردود بان الايات التي ليست بصدد المصنف من قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين ونحوها حاصرة التي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان سائر الايات العامة مع ما دل على افعال العباد فلا معارضة بما الخلق الادلة العقلية للاشاعرة وقد تممنا الدلائل العقلية الدالة على مذهب اهل العدل يجب جعل ظواهر هذه الايات مطابقة لها العقل وصرف الايات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها لمخالفتها اياه واما ما ذكره في تاويل قوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوه حفظ ظاهر مع ان كلا من التاويلين الذين ذكرهما ادهن من نسج العنكبوت واسخف من تاويلات القائلين بالصفات ملاحدة الصوفية واما ما ذكره بقوله ولكن لا منزلة ومن تابعهم بما تابعوا لهم ما قال تعالى اه فهذه ازهد الخروج عن الانصاف لانه انما ناسب حال من يتهم بالصفاتية الزائدة المشاركة للذات تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من سمى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة ذات الله تعالى مع الله تعالى واما المنقات التي توهمها الناصب من القول بخلق العبد الافعال فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الحادي عشر** في نسخ شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ونحن نذكرهما لو اورد فيهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي **الاول** لو كان العبد فاعلا للشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك حال الايجاد او لا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى ما نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح وان ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوع حالة الكثافي حالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعا في وقت الراجح في الوقت الاخر فترجيح احد الوقتين بامد الاثر لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدم وقوعه وما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع لو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما ما ذكره من الدليلين للاشاعرة فقد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الذي ذكره في لزوم سقوط التكليفات لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد ولا جاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا فقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى **واقول** الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لعلمهم بما وصل الينا من كتب فخر الرازي بصورة النقض ولعله ان صح انه سماه نقضا فهو جري منه على ما قيل من ان محصل المعارضة معارضة بان يقال لو كان دليلكم صحيحا لما صدق نقيض لكن عندنا دليل دل على صدقه فلا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب لما عجز عن اتمام ذلك الدليل احتال في ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ما ذكره من انها لزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم وما افلتنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب ادعى ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها واحدا والظاهر انه اراد الطهارة قدرته او قلة اطلاعه على ان الوجوه المتعددة في ذلك ان كانت تلك الوجوه بعد في بطن العدم فهم **قال المصنف** رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد وحوز عنه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرايط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لهذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومراد نافي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشاء عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرايط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى **واقول** ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل وبعده خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه في الاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من

الدواعي

الدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة له وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد بما قيل من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد مختار اصلا اذ حين الوجوب لا يبقى التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون اه فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع والخير وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التامل والتفصيل ان تدرجا عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل من حيث اخر فان التعلق والاختيار لا يلزم الاضطرار ولكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** يجوز ان يترجح الفعل فيوجد المؤثر والعكس فيعدمه ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله مع ذلك الرجحان لا يمتنع النقيض فلنفرضه واقعا في وقت فترجيح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كان فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت رجحان الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح الاول لان نفس المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا تسلسل فيتم الدليل بلا ورود نقض انتهى **واقول** انه صرح المصنف بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكر ذلك تعجيزا للاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المصنف على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين او الحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال والمحقق قدس سره اثبته في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من تقدمه من العلماء فيتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود في جميع الاوقات على العدم فيه ولم يلزم عن البيان الاحتياج الى مرجح اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض اوقات المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذاك فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لم لا يوقع القادر مع استواء الداعي ان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين ومثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح مرجح والعطشان يحضره اناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد فالممكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضد لزمهم وجود الضد ضرورة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين وتقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في تناقض اقوالهم وتعاندها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تميز الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبائع البهائم ولهذا تراه تنفر من صوت الخشب وما ذكره من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة كسائر دعاويه والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل ينافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين اه فنقول في جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين وبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله وكودنيته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وهو منافيها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل

فهذا شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب وقالوا ان القدرة لا تصلح للضد لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون
صالحا للضد والا لزم اجتماع النقيضين انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الجاهل الذي عثاسر [?] الحطب من شاطئ الفرات حطب هذا الكلام حطب يبس كيف
اتى بالدليل وجعله اعتراضا الحمد لله الذي فضحه في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن وجه كلام
المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يختص بها ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية وممن
صرح بنسبة ذلك الى الشيخ الاشعري ايض سيف الدين الابهري الاشعري في بحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر فليطالع اصحاب الناصب ذلك فيها ومن
العجب ان الناصب شتم القائل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشتم يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البله خلفه من امامه ويؤيد ذلك النسبة الحديث الذي وضعه
المحدثون من الاشاعرة في شان ابي بكر وموثوقهم قال رسول الله وضع ابو بكر في كفة ميزان وجميع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر ولا
يلتفت الى ما نقل عن بهلول انه رد ذلك بانه لو صح هذا الحديث لكان في ذلك الميزان عيب لانه كان رافضيا مجنونا لا يبصر كلاما يحتج على الاشاعرة
ثم من هذا القبيل ايض قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم عن النبي انه قال ضربة علي
يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل يسول ان يجوزوا بعد نبيه تقديم الاذنباء والاوليا المطيعين واكرامهم
للفساق والاشرار العاصين ايض من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فافهم وبالجملة مخالفة صريح العقل من شان الاشعري
واصحابه المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي توهم جواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء واما ما ذكره في جواب
الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة في الدليل وارتباط بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما
قصد من نفي الاختيار بل اراد ان مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا لا يصح
على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضد لان المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالقدرة
واجزاء الترديد فيه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على
بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو في مبنى النقد برد القول بان ما
ذكره الناصب من الفرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل لما اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب
سابقا من انه دليل صحيح يجمع مقدماته فنا امل نعلم ان الناصب لجهله بقواعد المنطق بل لخروجه عن ذوي النطق ومدركي المعقولات لم يفرق بين فساد
مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في قياسه الفاسد وان القياس لو كان في سلم
المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول اخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات الا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكر من ان قول المص ان خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم انه شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا ففيه ان كلام المص هذا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد
ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شق من الترديد امرا واقعا او مطابقا لمذهب المستدل به بل يكفي فيه الفرض لان الغرض من الترديد
حصر الاحتمالات الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول الخارد معنى لم تذكره انت ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وكذا الكلام فيما ذكره من
نفي الاشاعرة لذلك المذهب فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضول المهان الزبال في اصبهان انه لما اعتنى اصلاح نشازرع شعره بحمل الزبل
من المزابل واشتغاله في اصول السنابل حاول اصلاح ما دعه [?] شيخه في خبث ارض تقريره بكل ما خرج من مزبلة فمه وبالوعة ضميره وقد قيل شعر ولن يصلح
العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي ابتن منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالفرات الخالي عن الاحجار
المضلة والظلة وانما يناسب ذلك بحمالة الحطب التي هي من امهات بعض خلفاء الناصب بخليفة حمالة الحطب من شوم الدنية لاضرام النار في باب
صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذي فضح الناصب ودفع عنه الامان واوضح عداوته على اهل الايمان
حيث طرد من ايران والامانة في النيران اعني مظهر القهر من بلاد ما وراء النهر ووفقنا لدفع شره الذي اورثه لاهل النار اعني لنسخ كتابه الذي يشهد
على امره بالعمى مما لا يخفى وقعه على علما الدهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومن الثاني من الوجهين الاول العلم بالوقوع يتبع الوقوع فلا
يؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتأخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجوب
باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان
ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان
والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه مما هو حكاية عنه وفرض العلم
هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت انه مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا
الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة
اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي مبحثا لمكلفين بالتكليف والبعثة وتقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد

وانه يبطل

وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمكم
في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا
الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان و
الاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان
ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل و
امتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وظهر ان
الرجل السارق الحلي سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما
ذكرنا حتى يلزم من تأخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور وربما يستعمل وجوب الثاني من الوجهين
انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب في الازل ممكن بالذات وجب بالغير والمراد حصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير الفعل اضطراريا
وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول انا لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي
يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس
عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به نقد بنا البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدره
المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته
ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما قدره
علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى **واقول** لا حجة فيما نقله الناصب لظهور ان ما ذكره في مثل ذلك موارد او وضح
فلا ينبغي ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد للتجريد
في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا به لذلك حيث قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في
الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له قال الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علم الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بان التبعية بالتعقل
ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل التساوي وزمان في التطابق اه وانما جعله الناصب نقضا لعصير قبل فيتولا لورود ما نبحث عليه فافهم ويمكن رد ما
من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب من ان المص سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول
من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض انه تعالى انما يعلم المعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي سيقع من ان يحصل في المعلوم لخلاف يوجب
انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق نافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار فيما وجد
من فعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وبعد ذلك يجب الوجوب اللاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه فيبطل لانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار
صحة الصدق والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشا لم يفعله مع قطع النظر عن الامور العارضة الموجبة
الحيلولة لطرفي الاخر كالوجوب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب
اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضح انه لو كان رجل حمال ملتزما في كل يوم ان يحمل اجرة معينة
على حمل قدر معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بلا اجرة المقررة او
اذ بدمنها في ذلك المشي المعهود بعينها فانه لقهر السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه كان
يفعل ذلك بطيب قلبه دائما وكم يقع لاجل السلطان القهر فعل في ذلك الفعل مع ظهور انه لم تمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكان حصول القهر بالقوة فيهما
لا يوجب سلب الاختيار لانه امر لاحق كذلك لا يجب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في
ذلك الفعل الحرام فتدبروا واما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايض فكلام منتحل ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب منه بالاطناب
نخبة لئلا يظهر انتحاله انما الكلام احد بل اسنده حيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها
من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البنا بخصوص البنا
قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يسلم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا لك بعيد واذا لم يكن
علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجود هذه الافعال او امتناعها كما توهم صاحب الشبهة وهنا دفع ما ذكرناه على ذوي الافهام لصونهما
قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما اتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا
فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبرا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان لا يترجح احد الطرفين على الاخر او لا فان لم
يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل

او وقع النشاى من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في
كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيقال لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن
من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما قرره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقر الفعل يتوقف لكن ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه
وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض **واقول** هذا الجواب من جملة تشكيكات امام الناصب محمد الرازي وقد ذكره
سلطان المحققين قدس سره في التجريد بما قرره الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان
موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق
الذي ذكروه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف
ايضا الى الجواب المذكور في شرحه لمختصر ابن الحاجب قال في مبحث الحسن والقبح ولقائل ان يقول ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين
قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجوب لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد تعلق المعنوي فمع انه يحتاج
الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعلقت في الازل بوجوده في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة له الى تعلق
اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقله انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من
انه لو اقتضى ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الزمان في الازل وان لم
هذا النقد بر كان محتاجا الى حضور ذلك الزمان ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي ذكره
نقض شبه معارضة جهله باداب البحث فانه ان قضية الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح لقوم من ذوي المناظرة وقد استعمله المحقق
الطوسي قدس سره ايضا المص رحمه الله في شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات
البشارات **قال المصنف** رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علمه الله تعالى ان وجب لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر عن قدرته وادخاله
في الموجبين في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فظهر من هذا ان هذين الدليلين انما يجريان في حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروجه تعالى
عن كونه قادرا ويكون موجبا هذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة
هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر
هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتبجح به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب اما عن ما يرد على الدليل الاول فهو ان فعل الباري يحتاج الى مرجح
قديم يتعلق في الاول بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قال اذ لو وجب الفعل
مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله
وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
وتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه واما
عما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشيء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق
الموجود وكل واحد من الصفات الثلث يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح
ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تضاد صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة
فان العلم القديم يضاده ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جار في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثم ايجاب فتامل فان
هذا الجواب دقيق وبالتامل فيه حقيق واما ما ذكره من لزوم الكفر من باب طاماته وترهاته وهذه مسائل علمية يباحث الناس عنه فهو من ضعف ايمانه
نسبه بالزلل الى الكفر والتفسيق نعوذ بالله من جهله ذلك الفسق انتهى **واقول** من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر
صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره فان ما في المواقف من تصانيف القاضي العضد التحقيقات
والتدقيقات ملتقطة من كلام من تقدمه ومنتخب عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كما عرف ولا عن العقل والسمع على ان المص لم يشعر بان ذلك من
خواص افكاره والتبجح في ذلك غير مفهوم من كلام المص والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات
اصحابه واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يدفعه في الفصل السابق على هذا ونزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في
المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث الخ مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن حدوثه عنه
باختياره غير مسلم وبان الاختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق ارادي مسبوق بتعلق اخر متعلق الى هذا التعلق
وهكذا وهذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما مر واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل
منها ما مر قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة ان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان

علمه الله تعالى في الازل وكلما المتقدمين من غير تحتها مقدمة كما مرت لا تناق اليه فظهر ان ما زعم الناصب لغرابة من ان المدقق حقيق باسم الزنديق قد دل
على كونه من الجهل في بحر عميق واما ما ذكره من لزوم الكفر من ترهاته انه آه فلعله اراد به ان اللزوم غير الالتزام فلزوم الكفر من الدليل يجب ان يشعر به
المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم به عليه واستخبر بان مراد المص ان هؤلاء من حمقاء الناصب اعترفوا بصحة الدليلين بعد ما اوضحنا لهم ما يلزم
منها يلزمهم الكفر اذ اللزوم ح يقترن بالالتزام ولهذا قال يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى تكون من ترهات الطامات كما زعم فغاية الامر تخلص
من الكفر من لم يصل اليه كلام المص قدس سره وايضاحه للزوم ذلك واما الناصب المتورط في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجاهلية
بعد الاطلاع على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية **قال المصنف** رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من
يستدل بدليل يعتقد صحته ويحتج به غدا يوم القيامة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك وعن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا هل هذه وجوههم ينطق بصريح الكفر على ما ترى وتلك الاقاويل التي قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسيسة
رذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذي يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم
كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد عرفت على ما اصلنا في دفع اعتراضاته المسروقة المنسوبة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن ضلالة المعتزلة ومثله مع المعتزلة
في تحصيل فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الوبيئة كما اكل الحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته
وجعل يجمعه ويتلذذ به فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة ويأخذ منها الاعتراضات ويكفر بسادات العلماء بسببها ثم ينتج
انواع الكفر يجلس به صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادي **واقول** لما اطلع على ما ذكرنا في دفع ما لفقه المدخولة المموهة التي زينها
له الشيطان وانها هذيان ما انزل الله به من سلطان وانه في اكثرها قد عدل للعجز عن اتمام الكلام على وفق اصول اصحابه الاشاعرة الى الخبط ووضع
الدعاوي الاخرى الفاجرة الفاسدة عن مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتقويم المقصود على وجه جعل الصبيان عليه ساخرة وما اشبه حاله في ترتيب تلك
الدعاوي المزيفة على تلك الاصول الموهنة الا بكلب خلى عن عظم في فيه حرصا على ما رآه مجانا في الماء فضيع الموجود ولم ينل المقصود ولما تمثله لوبا
كما ذكرناه سابقا انسب بحال اهل صنفه وحملهم دائما للزبل الى الارض الجيفة الملهمة ولما الفضلاء فهي مشتقة من فضل من يرون بها وعند الامتحان
يكرم الرجل او يهان **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثاني عشر** في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما لزمهم هذه
الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما
شابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول لم يتوهم هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا غريبا عجيبا لزم بسببه انكار
العلوم الضرورية كما هو دأبه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فاذا
طولب بتحقيق الكسب وما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى
الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان
الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه
طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت
ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير
ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم
في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب
والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف اثبات الشركاء في الخلق ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه
المنصف ويبقى الصحة المنصف فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكون العبد محلا
للفعل تارة ويتحقق ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات
عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل فاذا تهيأ العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل
وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة فيقدم الارادة القديمة الداعية الالهية والقدرة
القديمة فاوجد الله بها الفعل لكونهما اقوى من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف
ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان قبل الايجاد هيأ صفة لاختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقي للفعل
نسبتان نسبة الى العبد وهي ان الفعل كان مقارنا لتهيؤ الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيبه فهو تعبير الشيخ عن هذه
النسبة بالكسب لان الغالب في القران ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبة الى الله تعالى وهي انه كان مخلوقا لله
موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف هو محل

لتنفيذ كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال للغضبان كونه للفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا له والثواب والعقاب يترتبان على المحلية
كالاحراق الذي يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال
والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واي ذنب للحطب حتى يرد عليه هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان وان حسن ان يقال للحسن لم جعل الله تعالى الكافر
محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن الاول ولا يحسن الثاني فرغ حجة انبل ما حققناه في هذا المقام في معنى الكسب الاشعري لئلا يبقى اكثر
فهذا نهاية التوضيح ولكن المعتزلي عمي بصره فنظر ضرب القال الشبهة في مهوا قابلة واغناه القول في مهمها قابلة ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من الاشعل
والنور جلي طلع الشمس ولكن عمي المعتزلي فانظر الى هذا الجاهل كيف افترى في معنى الكسب خلط المذاهب والاقوال كالحمار الواقع في جنة عالية قطوفها
دانية والله تعالى يجازيه انتهى **واقول** قد تبين بان الاشعري في ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغطاء انه على متن فرس ام حمار وقد سبق
ما يفهم ان الله تعالى لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التمويه الذي سموه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشر الذي توهمه الناصب السفيه وانه لا ابتناء
للاشاعرة بذلك غاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا نمنع ان اصل الفعل والارادة مخلوقتان في العبد
لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهي اختيارية بناء على ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة بل
بل اختيارنا لكن تعلق الارادة به غير كاف في تحققه ما لم يصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فان لنا
شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لحياء وحمية وذلك الكف امر اختياري يستند وجوده على نفد يرتحقق الى وجود الداعي الذي هو ان عدم علة
الوجود علة العدم وعدم الداعي الى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستنادها
عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية الخ فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام ومخالف لما عليه عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعالى
اختيار الفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة فلا معنى
لقوله يتعلق الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم في هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد
صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان
ان يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك ينتس قرية من عباده انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل
من المصلحة فلو علم الله ان في الفعل الفلاني مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبيته ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعالى
بالمصلحة في الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هنا المغلوبية نعم لو اختاره تعالى واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون
مختاره تعالى للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب في القران ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على
فعل العبد فنقول بانه كيف يحمل الكسب الواقع في القران على المعنى الذي ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ في اللغة التي نزل بها القران بشيء من المعاني التي ذكروها
له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما مر ولهذا مثل ان مقر الاشعري من الجبر المحض الى الكسب كالهارب من المطر الى الميزاب اذ قوله به مشتمل
على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر زائد غير معقول ثم اي دلالة لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذي ذكره
الاشاعرة دون الفعل بمعنا الحقيقي المساوق للخلق وهل هذا الا وهم منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو الايجاد لم يكن غاية الامر
اذا كان ذلك الايجاد بلا الة كما في فعل الله تعالى يقال انه خلقه واذا كان بالة كما في فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام في الكسب فانه انما يطلق على فعل
العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعالى منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما ذكره
من ان الثواب والعقاب مترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا للون كذا وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب والطهور والشفاء
القدرة والارادة منه تعالى وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن قوله وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان فلنا ههنا امران
احدهما خلق قوة الاحراق في الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه الاول ليس بظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى
والثاني ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن ان يقال للحسن ان يقال لم جعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله
تعالى لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما ورد في الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال
لم جعل الله الكافر محل الكفر كالقياس الفاسد الذي ذكره الناصب وخلاصة الكلام في هذا المقام ان الكسب باي معنى يرام لا يوجب خلاص الاشاعرة عن
الشناعة والملام لما مر ويجيء اليه الاشارة في كلام المصنف قدس سره من ان العبد ان استقل بايجاد الشيء في الوجود بطل ما قالوا وان لم يكن للعبد
لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا او يكون الكل بقدرة الله تعالى وهو مخالف للضرورة والبرهان وقال البزدوي الحنفي في اصوله وشارحه الهندي ان
افعال العباد وان كانت بقضاء الله وقدره ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضى وقدر وشاء حصولها ووجودها على الاختيار فالعباد لا يقبل خلق
منهم وجعلهم في صورة الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانفعالهم في الفعل شعر مجبر بعقلي ولختيار الصوف فلا نزل المعنى ولا تهدد
فمن اهتدى الصورة فهو جبري ومن نزل المعنى فهو قدري والحق الجمع بينهما انتهى والانصاف ان الاختيار الصوري والكسب المحلي على تقدير تحقق لا يصلح

مراده بالشارح الهندي القاضي شهاب الدين الزاولي الدولتابادي مؤلف الحاشية المشهورة على الكافية في النحو ١٢ م

بجعله سببا للثواب لانه تفضل في المآل كما اشرنا اليه سابقا واما جعله سببا للعقاب فمشكل جدا لانه اذا لم يكن له علاوة كان كسبه وفعله صوريا كان
جعله سببا للعقاب وبناء العقاب عليه باعتبار حقيقة الفعل جورا وظلما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مع انه لا يظهر وجه خلق الاختيار في العبد وجعله كاسبا
صورة ومأخوذ الجبر فيما ما ذكر واما ما وصفه الناصب للمناظرين تنفر بعجزهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهو كالكسب لا حقيقة ولا معنى له لانه قد بذل جهده
في ايراد السخف لترويج هذا المطلب المستخف بما يعجز عنه كسب غيره ولا يبلغ احد سعيه ولعل ما ذكره من البيت فيقابل بيتين ابن يحلف في نظمهما وهما الاشعري
عن الشعور بمعزل عوج معاشرة كضاف اعزل ما كسب عند المشايخ غير مادون الشعور نكن دابر معزل نظر وامعاشر الاخوان الى هذا الناصب المتعنت
كيف يبذل جهده ويتواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هو امعما علم انه مذ لك الشيخ المتهور الذي ورد الحمامة موجد ابي موسى وكان الحقل
يوسا فلم يكن له عن الحمامة خلاص الى ان لعب عمرو بن العاص واورده مورد طعن العام والخاص حتى حكي ان رجلا راى في طريق واحدا من اولاد ابي موسى
يمشي في الارض مرحا متبخترا فقال الرجل لصاحب كان معه انظروا الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو والعاص وانا
اظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الاجوبة
فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا صادرة عن العبد فليجز صدور اصل الفعل منه واي فرق بينهما واي حاجة
وضرورة الى التمحل بهذا وهو ان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك وليس بمعلوم وايضا فيلزم
ان في نفس هذا الاختيار ان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد وكان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به وايضا اذا كان الاختيار
الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله تعالى فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا
لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضا العادة غير
واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فينتفي التخلص بهذا العذر
او **قال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فما ابتلى كتبهم ولكن ما اورد على
تلك الاقوال فيجاب واما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة
الافعال واصحابنا قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بهما يوجد الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على زعم منه فانه صار قائلا
بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطراري واما قوله
دليلهم ات في نفس هذا الاختيار فبناء ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقا لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدور لله تعالى
فيكون مخلوقا لله فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فنجوز ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى او لا في العبد كسائر صفاته النفسانية
وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتي ما ذكره من المحذور ولا نا نختار ان الدليل صحيح لكن هو مستند الى العبد وهو صادر عن الله تعالى
واما قوله واذا كان الاختيار صادرا عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار الى اخر الدليل فالجواب انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد وايضا نختار ان العبد ليس موجبا للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه
قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب العبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك
الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح واما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هو هذا
المدعى والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد مخلصا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **واقول** قد علم
ايضا ان معنى الكسب كما ذكره شيخ الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهو مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما
من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعرف الناصب ان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك
عنادا واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون الافعال فسفسطة لان ما هو من جملة الصفات هو المريدية واطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحياة ايضا فان من طالع صحاح الزنجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى
خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلا عمن يدعي صرف عمره في مزاولات العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب من ان
المصنف نطق بخلاف مذهبه في هذا الباب وارتاح بذلك كانه وجد ثمرة الغراب فمدفوع رغما لانفه بما اوضحنا سابقا من ان الاصل الارادة
مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلا
فعل اضطر العبد نفسه اليه واما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعالى او غيره العبد اليه بان قال له على سبيل الجبر والقسر اختر هذا فلا وانما نشأ له هذا
التوهم من مقابلة الاختيار بالجبر والاضطرار وعلم بعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الاخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين
للعلم واما ما ذكره من الترديد بين الانبات في الجواب فمبناه على فهم ان مراد المصنف من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار
والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة واما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي الخ ففيه نظام انه اراد به
ان ما ذكره المصنف جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه مدعانا والمراد بالجواز المأخوذ في هذا المدعى هو الامكان الذاتي الذي نحا

العادة وانت خبير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى الفعل وكيف يحصل الامان من ان لو وقع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار **قال المصنف** رفع الله درجته واما الثاني فلان كون الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل في الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان اثره من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذر وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد واي اجتنا اسنا هذا الفعل فليجز اسنا اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المعاذير الفاسدة التي لا تنتهض ما لاعتذار واي فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا فلهم ان الفعل هذا الوصف فانكان حقا عندهم امتنع اسنا هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامور الشرعية وكونه موافقا لامر الشرع اعتبار اعاموشيء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الاوامر كان طاعة والا فلا وح لا يكون الفعل مستندا الا العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا المذهب كما انتفى عندهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس وابي لهب وغيرهما حتى لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة دائما المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملو من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكلما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى لا غير عندهم فيكون حسنا ح وقد فرضنا قبحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعذار الفاسد اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا يدرك فهل يدفع عنهم ما التزموا به اولا فان نفى هذا الدفع وصف من اوصاف الوصف بما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكر في معنى الكسب مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وهذا مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة المدخلية لاختيار العبد في التاثير في اصل الفعل وتاثيره في الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فلبس من خواص ما يأتي فيما اورده على معنى الكسب حسبما هو مذهب القاضي غير واردة عليه ومحق نبطله حرفا حرفا منقول اما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامور الشرعية وكونه موافقا لامر الشرع اعتبار اعاموشيء يرجع الى ذات الفعل الى اخر الدليل فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا للامور الشرعية شيء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة للفعل بل هو ذات الفعل فبطلانه ظ وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا نسلم صدق جواز اسنا الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ثم ما ذكر ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدار الحسن والقبح هو الشرع لا الفعل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالمعاصي فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخالفة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فقوله هذا القول ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولابد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن مذهب شيخه الاشعري الى هذا المذهب لما رأى في ذلك فهو شاهد لنا على ما ادعينا من ظهور فساد كلام الاشعري واعتراف الناصب ايضا بكلام القاضي شهادة بانه ليس للكسب تفسير له محصل ولهذا قال بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فنقول انهم وان ذكروا في كتب متأخري الاشاعرة لكنه من تصرفات الامامية الظهور اعتراض المعتزلة قبل ذلك بستمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم يتصيدون عن امثال هذا الدقيق من الابطال والبيع المضران ذلك من خواص حتى يكون وجوده في كتب من تقدم من الاشاعرة او الامامية ممكن باله واما ما ذكره في اول الجواب من جوابه فبخرافة عن الحق لان غاية ما يلزم من جواز اسنا صفة الفعل الى العبد ان يكون وصف الجبال مستفهم كحسن الكلام وهو وصف مجازي لا يصلح لبناء ثواب العبد وعقابه بمثل هذه ولما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة الخ مردود بما عرفت من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين مع ما مر من ان تقبيح قولهم بانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وتنزيهه مؤاخذة المحل بالقبح لخلوه عن

في واما ما ذكره من ان مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف الفعل الخ فيفيد انه اعاده لكلام القائل بعبارة اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك من انه رمي في الظلام فلا يصلح لبنا المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى فيه خللا وفسادا في الكلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المبحث الثاني عشر** في ان القدرة متقدمة ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة هاهنا قولا غريبا عجيبا ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا ومنهم من كان قادرا عليه حال الكفر فانهم ذهبوا الى ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا [illegible] وان قالوا انه غير كافر حال الكفر لزمهم خرق الاجماع من ان الله تعالى امر بالايمان ولم يكن كلفا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وان بها يحصل الفعل والفعل يتعلق بها في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه لان ما يمتنع وجوده قبله ثم يمكن فلا يتصور وجوده فيه فالحالة التي فرضنا فيها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل [illegible] [illegible] لاجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المحال بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور [illegible] [illegible] على لا [illegible] الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن لزم تكليف ما لا يطاق فجوابه انه غير [illegible] الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء الذي يكلف به متعلقا للقدرة [illegible] وان لم يكن [illegible] [illegible] وقال [illegible] [illegible] القدرة على الاشاعرة او لا بالنقض بالقدرة القديمة فان ما لا يلزم من تعدد القدرة القديمة على الفعل [illegible] له فالقدرة القديمة [illegible] مع الفعل [illegible] [illegible] [illegible] الحادثة وهو انه يكون [illegible] موجودة قبل الفعل [illegible] [illegible] مقارنة الفعل [illegible] [illegible] ان حصول الفعل في زمان [illegible] [illegible] شرط [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

في ذلك [illegible] حتى يلزم [illegible] [illegible] بلزم من وجود الفعل [illegible] [illegible] الجموع محال الاول يمكن ان يزول [illegible] [illegible] [illegible] وقوع الفعل [illegible] ووقوع الفعل لا يلزم اجتماع النقيضين في هذا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] اما ما ذكر في جواب لزوم المحال [illegible] ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء [illegible] [illegible] [illegible] المقدرة او يكون [illegible] متعلقا للقدرة [illegible] بانه بني على [illegible] **المصنف** رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة في القدرة [illegible] [illegible] الوجود [illegible] انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هي حالة الاستغناء [illegible] لان الفعل حالة الوجود يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة [illegible] [illegible] [illegible] باب التسلسل لا [illegible] انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحاجة في القدرة انضمام العبد بصفة يخرج بها من الاضطرار حتى يصح كونه علة الثواب والعقاب لو لم يكن هذا القدرة [illegible] الفعل لا يتحول صفة الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء المصالح لا تحتمل [illegible] لا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون [illegible] عنه ولا انتهى **واقول** من البين ان [illegible] [illegible] العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان [illegible] [illegible] اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم [illegible] مع الفعل [illegible] [illegible] الاختيار مع ان [illegible] [illegible] لا معنى له [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] القدرة [illegible] [illegible] اذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء المصالح [illegible] ليس بتاثير القدرة في الفعل اكثر من تاثير الاله فلا بد من بيان [illegible] اذا كان فائدة الاله [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ان يكون ضده متعلقا للقدرة

فيكون الكافر معذورا في ترك الايمان وثانيهم في قولهم يبعد تقدم القدرة على الفعل متى يقدر احدنا على الانتقال من الشمس الى الظل ان قلتم يقدر وهو في الشمس تركتم مذهبكم وان قلتم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح قالوا يقدر حالة الانتقال قلنا الفرق بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة حالة الانتقال فيكون منقسما على احدهما متاخرا عن الاخر وثالثهم ما عندكم في رجل قيل نفسه اقدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول او هو ميت فكيف يقدر الميت على ان يقتل ثم اذا كان قد حصل الموت بالقتل فعلى اي شي قدر قال المصنف رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله وقدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل فح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما لان القدم مناف للقدرة لان القدرة انما تتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع اسناده الى القادر ومن العجب انهم اثبتوا هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والقدر او غيرهما بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتاثير وقال ابو علي بن سينا ادا عليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره تعالى اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث ومقدمه قدم حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية لها تعلقات في الازل بمقدوراته فقدمت تعلق القدرة بمقدورها مثل حدوثه ولو كان ذلك تمسك في القدرة الحادثة لكان تمسك في القديمة ايضا واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي يجوز بقاءها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال الحدوث تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوي قدم اثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة في العبد وهي من الصفات الكمال فيبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونه مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لم يباحث عنها واما قوله انه لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول بما سبق مرارا بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة يخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب والعقاب في التكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا حيث قال لعل القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهو قادر بمعنى انه حصل له القوة العضلية انتهى

واقول وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح الجديد للتجريد ايضا من غير ايراد عليه وكنا نظنه واردا الى الان وقد سنح لي عند النظر في هذا المقام انه مردود لان كلام المصنف مبني على الزام الخلف للاشاعرة بناء على ما ذهبوا اليه ان صفات الله تعالى موجودة زائدة قائمة به وقد صرحوا بانها ليست جواهر حذرا عن ان يلزمهم شرك النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لانحصار الموجود في الجوهر والعرض فالزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤها دون الاخر تحكم فقصد به الفرار عن الالزام فظهر ان اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما ما ذكرناه من التحكم المذكور والاخر ما ذكره المص من الالزام الوارد فحال الناصب في استفادته من كلام شارح المواقف مع اداء ذلك الى تقوية مطلوب تضعيفه كحال الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فلم ... ما له اذنان واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصير وجها للجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف ايضا وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التاثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا جواب ابي علي بن سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي المصرح بان القدرة ليست الا القوة التي يكون له التاثير بالقوة ورد على من فسر بالقوة المستجمعة لشرائط التاثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاسلامي المتقن للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك حكم بالعود على القائلين من بعض الاوائل والذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفاء قد قال بعض الاوائل وغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى وايضا ما اشتهر من ان القدرة صفة يؤثر على وفق الارادة ذكرا المص الذي نقلنا سابقا عن شارح العقائد يدفع وقوع الاطلاقة على ما استجمع الشرائط ويشعر بانه اصطلاح جديد ويخالف عند ... عرف

الهذرة

العاص لنكتة والخلاص عن تشنيع الخواص لا انه من مناصه قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع عشر في ان القدرة صالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا ما لا يعقل لان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق ذو تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد لا يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا يتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي فتامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم يصلح القدرة للضدين لا يكون الفاعل قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا اذ الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الاختيارية ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فهو قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى واقول مر ان القول بان القدرة مع الفعل مهدوم فالبناء عليه يكون مهدوما واما ما اظهره التفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط جدا وهو دليل كونه منفردا به وذلك لان مبناه على ما خان الناصب فيه او اخطأ من تقييد القدرة بالواحدة وتبديل صلاحيتها للضدين بتعلقها بهما فان المسألة على وجه عنون به المص ههنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير المبحث قول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة وبلا قيد الوحدة وفي صلاحيتها دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسألة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة انتهى وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين احدهما في المسألة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسألة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستقامة بقاء الاعراض كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قلده المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد الاطلاع على هذه الخبائث التي ارتكبها الناصب الكذاب في مقام الاجماع يظهر للناظر نسبة ما نازعها عليه في مقام التفضيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام الذي نقلنا عنه قبيل ذلك ثم رده عليه الناصب غير ذلك الكلام بحيث يعبر على وفق هواه وترك رده لمخالفته لما هواه قال الشارح فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالفعل وبالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى واما ما ذكره من الجواب عن الزام المص فمردود من وجهين احدهما ان المص قد استدل على ما ذكره بما في تعريفه وهو القدرة والناصب لم يتعرض له وحرر كلام المص على وجه آخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحصر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد والخلل ما لا يخفى وثانيهما ان ما ذكره من التنوير مظلم وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان تلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك بفعل نفسه فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله اياه في ذلك المضيق حيث كان مسلوب القدرة عند الايقاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شي فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف انما يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه والمفروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند عد الاختلافات الواقعة بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسألة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع اضداد الشي هل يكون ممنوعا من ذلك الشي وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانعا له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلثة مسالك الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة واما بيان انتفاء اللازم فهو ان المتمكن من فعل الشي يجب عنده ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى قال المصنف رفع الله درجته

المطلب الخامس عشر في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي وخالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عنا ومستندا الينا وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل لهم على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل

كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الاخر بارادة القدرة الموجودة وغير العلم التابع للمذهب الذي

اختاره لانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات

ويجحد الوجدانيات وهل يشك عاقل في انه قادر يريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركته الجمادية وهل يرغب العاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه

وبين ربه وعلى من يتم له الحاجة عند الله [illegible] ابعث [illegible] ولا [illegible] تعالى [illegible] وعلى [illegible] القبائح الكتاب

العزيز مطلقا [illegible] امثال هؤلاء فما يكون جواب [illegible] الا البلاغ وقد طولنا [illegible] الكتاب [illegible] ونسبتم المستقيم على

معتقد [illegible] اقول [illegible]

صفة الارادة لان [illegible] الجائز وانه [illegible] الارادة وقد [illegible]

في [illegible] الفعل [illegible] وان ذكر من الامامية [illegible]

التاويل [illegible]

كلاما كله حشو وتطويل اقول [illegible]

نسبة المص من الطامات وابراز الحشو في العبارات فهو انما يليق باهل الحشو المتشبهين بالحشوية ان يوجد في كلام المص العلم [illegible] حشوا وتطويلا

الطائل كما لا يخفى على نصيح من [illegible] كلام [illegible] المصنف [illegible]

في [illegible] المتشدد [illegible] لا يخفى [illegible] يكون تطويلا [illegible]

واما في البيت الثاني فلان قوله حويل حشو لا يناسب [illegible] لان [illegible] والطويل لا يطلق لكلام التطويل وهما انا اقول في مقابلهما انشد من شعره

[illegible] مخاطبا [illegible] من [illegible]

[illegible] كلام [illegible]

وقد [illegible]

[illegible]

من [illegible] الحق [illegible] كان خبر في القديم [illegible] الكريم [illegible]

[illegible] الكريم [illegible] قال المصنف [illegible]

المطلب السابع عشر في [illegible]

ذهب كل مذهب [illegible] الا الارادة [illegible] بعض المعتزلة [illegible]

النظام لا فعل للعبد الا [illegible] وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله [illegible]

[illegible] وقال الناصب [illegible]

بالمتولد [illegible] في [illegible] وقال الناصب خفضه الله

[illegible]

[illegible]

[illegible] اقول [illegible]

[illegible]

[illegible] قال المصنف [illegible] المطلب الثامن عشر في [illegible]

[illegible] الاشاعرة [illegible]

[illegible] وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible] الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل [illegible]

[illegible] واقول [illegible] القول الاول [illegible]

[illegible] القول الثاني والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته [illegible]

[illegible] وقال الناصب [illegible] ان الواجب [illegible]

[illegible] ولا

[illegible] واقول [illegible] مثلا

[illegible] قال المصنف رفع الله درجته [illegible]

[illegible] الاحالة الفعل [illegible]

العصيان

العصيان ثابت بالاجماع ونص القران قال الله تعالى افعصيت امري ولا اعصي لك امرا الان وقد عصيت قبل فيلزم انتفاء الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة

ايضا فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروريات فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ان الكافر عاص وكذا الفاسق

يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فمن يكون في هذا القول المخالف لنص القران انتهى وقال

الناصب خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يتسبب ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل

فنقول نعم لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المامور او لا يفعل فان فعل المامور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة

والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف خاص معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان العصيان

الامر مخالفة واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا

الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعي فهو من باب الطامات واقامة الدلائل الكثيرة على مدعى

ضروري في الشرع متفق عليه انتهى واقول يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهب ائمته فان الامر الذي ذهب اصحابه الى قدمه هو الامر

المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسائل اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر

المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعم قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب خان النقل في

وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط بباقي كلام المص ولم يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص

العاقل ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان لا بد له من اصل المعصية كما ذكره الناصب فهو واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعي

الضروري فضروري لان الكلام مع من كان من شانه المكابرة على الضروري فيلزمه سوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على قدر عقله كما قال

شعر صديق بيت [illegible] يسكره ام اهتدا لقول لحوليش قال بوكرابن سخن بمذاق تودر شود قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف

حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف

اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الغرض

وايضا هو المطلوب ايضا يستلزم التكرار انتهى وقال الناصب خفضه الله نقول نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل

الحاصل قلنا تحصيل الحاصل لهذا التحصيل ليس بمحال وههنا نكتة لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل لهذا التحصيل

فلا محذور انتهى واقول يكفي في اظهار عناد الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرح المنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسئلة ان التكليف

قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان وتارك الصلاة بالصلاة بعد دخول الوقت وان لا يأثم تارك المامور به اصلا

وقال الشيخ العضد فرارا عن الزحف جاعلا للمناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه

هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا اه واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضد في هذا المقام بعبارة اخرى وهي

لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظنا منه انه وجد تمرة الغراب وصيد العرب

الا انه مع ابتنائه متوجه على عبارة الكتاب بدون ذلك لان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل

الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله ثم قال المصنف

رفع الله درجته المطلب الثامن عشر في شرائط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة الاول وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم

فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وبقبح امر الرجل عبيدا يريد ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل وبعد

كل عاقل سفيها وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل

يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا شخص هنا ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذا مكابرة في الضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت

جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفسي وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسي وبعد التعلق عند وجودهم ولا قبح في

هذا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا

تكليف المعدوم فهذا بناء على ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل ولبس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل

فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم واقول قد بينا عند ابطال الكلام النفسي ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه قول

الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به اه والكلام ههنا في صحة الخطاب بالامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا يدفع

قبح الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب بالامر فهو كالخطاب بالامر قبيح غير معقول ايضا كما لا يخفى ثم

ما ذكره من نفي ما نسبه المص الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم بناء على ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غاية ما يلزم من ذلك

توجه اعتراض اخر على الاشاعرة بتناقض اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انتحال النقل وهو بحمد الله تعالى بريء

عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطبق

خالف الاشاعرة في ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب بل الاختراع انتهى **واقول** ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوزوا تكليف المعدوم كما مر فبعد ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف ينكر ذلك مع احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر قبل معرفة الامر وبان الغرامة يجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب على المجنون والصبيان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم للصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد بالسكران ههنا من ظهر منه مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو المتمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه ومنعه بعضهم انتهى ولا ريب ان المجوزين للتكليف بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبيان والمجانين فصح ما نسبه المص ههنا اليهم كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته

الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالف الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل وان يلزم المكلف فهمه ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما لا يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به التكليف فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة انتهى **واقول** يكفي في صدق كلام المص كون ذلك مذهبا لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم چو از قومی یکی بیدانشی کرد نه که را منزلت ماند نه مه را

قال المصنف رفع الله درجته **الرابع** امكان الفعل الى المكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض ورجلا على السطح وكفى من ذهب الى هذا نقصا في عقله وقلة في دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وساله كيف نسبت الي هذا القول وكذبت القران العزيز وان نفيت لا يكلف الله

ان ما لا يطاق

نفسا الا وسعها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه ان تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابي لهب بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه كانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة وتقرر بينهم ان هذه عقائد الاشاعرة ثم لم يستحي من الله ومن الناظر في كتابه وللنظر في هذه المرهات والمزخرفات

انتهى

انتهى **واقول** قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب ان تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء من المص عليهم من قبيل ان بعض الظن اثم لكن الناصب العاجز المسكين حيث لا يقدر على اخراج نفسه من كسوة دوه للتشنيعات بعيد المرتفع من كلام اصحابه فانه كمن هرب من غصن الى غصن ولا محيص له لشيء من ذلك ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب بان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ في الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب ماله وبدنه في فعل شيء مما يكون فعلا كرهه وان يكون المبالغ في المعصية والفسق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان واضع المدارس والربط والمساجد من انقص البشر حيث يخسر الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فائدة عاجلة ولا آجلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول شرط الفعل الذي يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب تفضلا من الله تعالى لانه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان كذلك لزم ان يكون العباد تجارا معاملين مع الله كالاجراء الذين ياخذون اجورهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط الاجراء اجورهم لكان ظالما جائرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو شان الالهية وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب تفضل منه وجرى عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقول اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز يموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقول لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي لا يقع الفرق بين المطيع والعاصي لكان فعل الخيرات وامارة المبرات ضايعا عبثا لانا نقول جرى عادة الله التي لا يتخلف الا بسبيل الخرق على اعطاء الثواب المطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يقع

الشعب وبحرك وقيل لا تهيج للشر كا الشعب وع وشعبهم وبهم عليهم كمنع وفرح هيج الشر عليهم وشعب من الطريق كمنع ال ١٢ ق

الفرق

الفرق بين المطيع والعاصي كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يكون من اكل الخبز فيشبع كمن ترك اكل الخبز فيجاع انتهى **واقول** قد تبين سابقا فساد البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سبق الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم به صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في ذمة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد تجارا معاملين فلا مانع منه عقلا ونقلا في التزامه لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقران ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين امنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم اجر كريم فاتينا الذين امنوا منهم اجرهم يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وامنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم الى غير ذلك من الايات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جائرا فيجاب بانا هكذا نقول ولا نتحاشى كما لا نتحاشى عن القول

فلا يغني من جوع

بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة لكان ظالما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع لان ذلك انما لا يحسن لانه ليس بواجب على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي اوجبوا على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك من قبيل سائر الاسقام والالام الذي يجزي الله به العبد فالذي يجب عليه تعالى عوض تلك الالام على التفصيل الذي سيأتي في كلام المص عن قريب وحينئذ ظهر بهذا بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن ان يقول الخ وظهر بطلان ما فرع عليه بقوله كذلك لا يحسن ان يقال الخ فتأمل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا يتخلف قد جرت على اعطاء الثواب الخ ففيه ما مر من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق الخرق جاز ان ينعكس قضيته فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب ليس لهم سوء العبارة من حيث الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب وان يعذب الله تعالى من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار فلا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص عن معصيته بل هم يغرون بالمعاصي ويسهلونها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **السادس** ان لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهيا عنه لاستحالة التكليف بما لا يطاق وان يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا وخالف اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف في ان المامور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التي اعتبر في التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت اخر من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى **واقول** سيجيء تحقيق هذه المسئلة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر **قال المصنف** رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبر في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبر في الصلوة في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان الواقع في المكان المغصوب منها فاسدا وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار اخر فاين التناقض والعجب انه مشتبه بالبديهة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى **واقول** سيجيء هذه المسئلة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن نذكر ههنا انموذجا لئلا يظن الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب ليس من شرائط الصلوة اه مردود بان الكلام في الصلوة الشخصية في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة مامورا بها لكان الغصب مامورا به مع كونه منهيا عنه هف والتهجم الحاصل للناصب من كلام المص انما نشا من انه اكبر مدة عمره على تقليد الاشعري البليد الذي به يتحير ولا يدري اي طرفيه اطول من الاخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف راي الاشعري يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل حيلة وينسب قائله الى الجهل المجبول طبعه وافنى عمره في التقليد الذي من خواصه ان يكون في اضيق تقليد

مقلدة بليد

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب التاسع عشر**

وقال الرئيس المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتالم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتالم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتالم الالم والعوض لاختار الالم لانه لولا ذلك لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا فائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يولم الله عبيده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب ولا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير ذنب ولا يعوضه على ذلك الشيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عند العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز نسبته الى الله سبحانه مثل هذه النقائص ولا يخشى من ربه كيف لا يخجل منه غدا يوم القيمة اذا سئله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعتقد احدا من غير الله تعالى يفعل الذي لا يرضى لنفسه ولا يعوضه عن المه عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت اعتقد ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله

اقول اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل اختلافات كثيرة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه بما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى على ان المتالم بالالام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته ان لم يكن له سيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوايد منها رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جرى العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوبه هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت يستحيي من وقفة القيمة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما ان يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال لان يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيهدى على الله تعالى في ذلك المشهد انك عدو بغيي والمنة في الدنيا فالان لا اخليك حتى اخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا عبد السوء انا خلقتك سويا وانعمت عليك كيت وكيت لتعبدني كنت متاجرا معي انا عاملك حتى توجب على العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الان بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك نريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو اصدق القائلين انتهى **واقول**

نعم الاعواض مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم والاختلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة ذلك الاصل على وجه حققه الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله تعالى وافعاله وصفات النبي والامام عليهم السلام كذلك دالا على فساده ظهر من ان يخفى ولو سلم فخلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا تزر وازرة وزر اخرى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي تثبته العدلية واما حديث التصرف في الملك فقد مر ان التصرف في المال كالمها من كان ان كان على وجه حسن فحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح وحديث جري العادة قد جرى عليه ما جرى وحثوا على راس قائله تراب الثرى واما الفوايد في تعذيب الاطفال ونحوه فبعد تجويز ان يعذبهم من غير جرم كما ترى في حكمه بفساد قياس المص بناء على حديث التصرف في الملك فساد لا يخفى على الورى وفي باقي المقدمات ما سرى الينا كل الحرى وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال وليس به فقر وحاجة وكسالة وكلالة تدعوه الى التاخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤدي به الى الطلب والدعوى اضطرار كما قال بعض الابرار **نظم** ارباب حاجتيم وزبان سوال نيست در حضرت كريم تقاضا چه حاجتست وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلم **نظم** سوال از تو چه حاجت كه جود ذاتت را بود تقدم ما لذات بر وجود سوال قال **المصنف** رفع الله درجته

المسألة الرابعة في النبوة وفيه مباحث **الاول** في نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احديهما ان النبي ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة واظهر المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله شيئا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصديق دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشرك والكفر

والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يصح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه لجواز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى كغيره من الاضاليل التي هي فعله فليتنظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرائع والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح واظهر جماعة خلقت فيهم كذبا ادعى النبوة واخرون ادعوا النبوة ولم تجعل للناظر طريقا الى العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره مثل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبنا عنه ولما اعاد الكلام في هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليها وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله المعجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة المنفصلة والاحتياج فثبتت المقدمة الاولى على راي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلايل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح انه ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذكر بعد من ان دعوى المحق والمبطل من الشيطان اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه يرضى من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان يخلقه ويقدره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه جار مجرى المحال العادي بعدم اظهار المعجزة على يد الكذاب والحاصل ان الاشاعرة لو نفوا بعد وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق المعجز يعرف هذا قوله يجوز ان يظهر المعجز على يد الكاذب قلنا ما ذا تريدون من هذا التجويز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون انه يجوز العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة وبهذا نا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الفلاني لم يصر الان ذهبا فلا يلزم ما ذكروا فاما ما اطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى **واقول** اولا ان تخصيصه لاعادة الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعادة منه لما نقلها المص من كلام اقوامه غاية الامر انه اعادة على طريقة اعادة الثورة لما فيه مرة بان زاده هضما ومضرة وثانيا ان ما ذكره في بيان اثبات المقدمة الاولى على راي الاشاعرة غير موجه لان المص قدس سره في الكلام في نفي الغرض من الاغراض وغاية من الغايات فيشمل الغاية التي اعترف الناصب باعتبارها في الافعال فكيف يصير ذلك جوابا وانما الكلام المص نعم في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه فات لذلك كما شحوا به كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام عنه يكون وكالة فضولية والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفايدة والمصلحة وكيف يكون قائلا بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في مبحث الحسن والقبح ولو كان قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما خفي ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقاصد الرد عليه من شرحه على شرح المختصر الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بحيث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشا الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص البحث والمحض ان العلة الغائية والغرض والمصلحة متقاربة في المعنى وتكلف الفرق بينهما والهرب من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتاخرين انما هو لضيق الخناق الا ان قصد وعلى التقدير فرجا بالوفاق وايضا الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تاثر الرب عن شعوره بخلقه كما ينفي التعليل ينفي مراعاته للمصالح ايضا فلا وجه لتنبيه اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب والله الموفق للصواب وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود فقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها انه منهي بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا المدعي للنبوة واجرى كسب العبد على وفقه حتى لا يفعله او حسن ويرضى له تعالى حتى نتبعه والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي والاعتباري كما نص اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك المتجاوز فيه حسن مرضي لله تعالى او قبيح ليس بمرضي له واما ما ذكره من الترديد في الجواب بقوله تريدون الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لانه لا يحصل الامكان العقلي فيما بلا تجويز العقلي بحسب العادة مع ان المقابلة في هذا

المقام هما الامكان العقلي والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي
بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فيصير حاصل دليل المص انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم
العقل بسلب صدوره عنه تعالى اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز
اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المص قدس سره والحاصل انهم اذا لم يقولوا
بجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديقا له تعالى اياه بمجرد الدعوى في الجزم بعدم عجزه كان ضرورة انه ليس ببديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت
به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري اما شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب ذواتها
وصفاتها واعتبارانها ما يحسنه او يقبحه كما زعمه حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما مر عبارة
عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق بل بما لا يعتد في معجزة نبينا خاتم الانبياء فان من بعث
نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشاوا والذين في ايام فترة من الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم و
كيفية جري العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر
بما قررناه الدليل واوضحنا به السبيل ان تشبيه ما في كلام المص من حقائق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على
من حرم التوفيق ولم يمعن النظر في اول ما يجوز من الزفير والشهيق والتباس المشتبه بالتدقيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته
البحث الثاني في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها
على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا
الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله الى السهو في القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى
يوما الصبح فقرأ في سورة النجم عند قوله أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف
منه عم بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسب النبي اليها وهي توجب الشرك فما عذرهم غدا عند رسول الله
وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام ولم يأخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام
انشاء العالم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة
وهو ان يقول العبد انك ارسلت الينا رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان القائلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى
وما قدروا الله حق قدره انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على
عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية ولم يبلغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين
انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على
الانبياء عليهم السلام واما الصغائر والكبائر فكل منهما اما ان يصدر عمدا او اما ان يصدر سهوا اما الكبائر فمنع الجمهور من المحققين والاكثر على انه يمتنع سمعا قال القاضي
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع والاجماع الا
قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في التأويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا
من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكبائر على الانبياء **الاول**
لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر وذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء
من الصغائر والكبائر لكن في الصغائر يجوز عقلي لدليل اخر كما سبق **الثاني** في تحقيق العصمة لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع
واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيامة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة **الثالث** انه لو صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذائهم حرام اجماعا ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله الاية ولو اذنبوا لدخلوا تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى

اللات والعزى ومنات هي اصنام كانت لهم واناثة والاخرى صفتان للمنات وفائدتها التاكيد بقوله تعالى يطير بجناحيه والاخر من التاخر في الرتبة ١٢ منه

اقول سيذكر هذا الناصب في مناقب عمر بن الخطاب حديثا من رسول الله صلى الله عليه واله وهو لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب فاذا كان الاجماع ما ذكر ههنا من ان الامة اجمعت على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها فكيف يجوز لعمر بن الخطاب النبوة مع سبق كفره واتيانه اربعين سنة على الاصنام فتبين قوله تدافع لا يصدر من ادنى طلبة وهو يدعي انه بارع في العلوم كلها وقد علم من هذا ايضا ان الحديث موضوع لا اصل له ولا يجوز لخاتم الانبياء وافضل المرسلين ان يتكلم به لا شائبة نعوذ بالله من الحمية الجاهلية والاصرار بواطل العقائد الدينية الراقية

الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوما ومذمتهم يقولون ما لا يفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موقد بطن
جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والغرض
كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله تعالى مذهب الاشاعرة برئ عنه وهم ذكروا هذه الدلائل واما تجويز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا فيحصل
منه ان يكون الانبياء معصومين من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لان
مغفور بنص الكتاب من تارك الكبيرة ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشاكم من الارض واذ انتم اجنة في
بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغائر وفي الاية اشارة الى
ان الانسان لما خلق من الارض ونشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبيعة
لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذ به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
ويتاكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير
ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا فقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب
عنهم كما في سائر البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تأمل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع
فلا بال عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكره من قصة سورة النجم وقراءة النبي ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في
الصحاح بل هو مذكور في بعض التفاسير وذكروا ان النبي صلعم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله تعالى ما يقربهم اليه ويتمنى ايمانهم
فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها فقرأ بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتك به عن الله فحزن النبي
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير صحة النقل على القرائن هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرأ هذه الاية المنقولة وخلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي قد قالها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا او
ربما كان ما ذكر من العبادة قراءة ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ومن قرأ سورة النجم وتأمل في تتابع اياتها علم ان هذه
الكلمات الثلاث لو وقعت بعد ذكر الاصنام والاثناء لا يمكن ان التبليغ يتفوه به في مدح الاصنام عند ذكر مذمتها نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة
وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى فهذا يناسب ان يقرأ تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل
فهو من باب المفتريات واما المعاندة منهم بمنع صحة هذا عن اصله وذكر الشيخ الامام القاضي ابي الفضل موسى عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء
بتعريف حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعلام
الاشاعرة واما ثانيا فلان دعوى الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذب لان ابن فورك من الاشاعرة خالف في ذلك وجوز بعثة
من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وهو غلط
لان الضلال ههنا عدم الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل البعثة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز الشيعة اظهار الكفر تقية شنيع كذب صريح
في المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب من افترى ويدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الانبياء من شرح منهاج الاصول حيث
قال الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر
عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد قال تعالى وعصى ادم وجوز البعض عليهم عند خوف التلف المهجة اظهار الكفر و
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون وقد علم
من هذا ان احدا ممن جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والاصرح بهم كما قال اصحابنا فخلافا للروافض وقال ايضا
من جوز ذلك انما جوز قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وما قيل في ذلك
ان الامامية قالوا ان اظهار التبري عن الائمة عم في مقام التقية حرام واستدلوا عليه بقول امير المؤمنين اما السب فسبوني فانه لي زكوة ...

ولما البراءة فهذه الاعتقاد من الجنبين ثم انهم لم يجوزوا لانفسهم الضعيفة اظهار البراءة عن ائمتهم تقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة
مع تاييدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ما في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من
غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فمنع الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبله فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرناه حيث وقع فيهما الناس على ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا بوجوه الاول الى اخر والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء
ليدفعوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من
السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وباله الى جميعهم
واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسئلة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة
والاشاعرة الا فيما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر ففي كلامه هذا ايهام تمويه
وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ
والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدل بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما
صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسير سورة يوسف ع حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء
في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه
وانما الموافقة في الحكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع
قبل البعثة وبعدها ما دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة على اسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلم ان قوله فاطمة بضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر
قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان استحالة
وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير
باطل فانا نجوز ان يبعث الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شان الانبياء
قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكونوا خليفة ونائبا عن رسول الله
ندموا لما قالوا اولا وقالوا لحفظ حالهم وخلافتهم ان الانبياء ايضا ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طبايعهم في الاتصاف بالحياء من
الخالق والخلائق وعدمه فتامل فان لفكرهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب
الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بري وهم ذكروا هذا الدلائل الخ مدفوع بان غرضه هذا مستوفى بالجملة والتلبيس
كغيره من المقدمات السابقة فان المصنف انما رتب ابطال حجة الله تعالى على ما نسبوا الى النبي من اعترافه بحقيقة الاصنام وكونه صلعم منشاءا للفتنة يبطل حجة
مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما اسبقنا استعمال التمويه والتلبيس يكفي في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل
على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا تتم حجة من صدر عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه ان شاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو بنص الكتاب الخ مردود بان استصغار بعض الذنوب للعفو لا يدفع التنفير عن
صاحبه ونقص الاعتقاد فيه فيسقط محله ويتبعه عند العوام فلا ينقادون الى اطاعته فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المصنف واما تاسعا
فلا نزاع في قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان المخلوق من الارض الخ كلام سنشير اليه ان شاء الله تعالى عن قريب واما عاشرا فلان قوله ولما لم يكن
خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيه فيه مؤاخذتان ظاهرتان احدهما ان لا غنيا يخالف ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القران
ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فكيف يخالفها بذلك المعنى لا يصير حجة على العدلية كما سنوضحه عن قريب ان شاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ
٢ من الكلام كما اشرنا اليه رجوع عما انكره سابقا من الاستناد بكلام الفلاسفة وتحسين لانهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا دون كلام احد
الطائفتين من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى على المتامل فانه لما راى ان صدور الصغائر عن الانبياء يخالف العصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا
كما نسبه الى الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب لا بالغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث وعدل
الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما سنطلع عليه اما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان خلاف الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي
وقع النزاع في نفيها واثباتها وانما هو صغائر حقيقية سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعراض عنهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي
الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصير ملكة لا يسمى صاحبها

مزيد زيادة (?) المحققين
وممن وافقنا من المعدودين من اكابر اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء ع قبل البعثة وبعدها الشيخ الفاضل الموحد ابن العربي في كتابه المسمى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي ص من الائمة الاثني عشر وغيرهم من السادات بل حكم بعصمة سلمان الفارسي واولاده لدخوله في اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور فيكون مراده بعصمة من قبل الائمة من جملة آل عصمتهم من اول العمر الى آخره اذ لا مجال ههنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها ومن البين ان من حكم بعصمة من الانبياء والائمة في جميع العمر يستلزم حكمه بعصمتهم ع بالطريق الاولى وقد ذكرنا كلام الشيخ في هذا الباب في شرح ما سيجيء من كلام للمص في توضيح الاية الثاني والعشرين في مناقب امير المؤمنين ع فارجع اليه منه نور الله مرقده

معصوما فيثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الاية تدل على مماثلة الناس فيما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير ففيه ان الدلالة على المماثلة في شان الاوصاف البشرية ممنوع وانما المراد المماثلة في القدرة على الذنوب لتستحق
المدح والثواب على تركها لكن يثبتهم الله تعالى على العصمة بلطفه وتحثه على القول بمثل هذه المماثلة سيما مع ما ذكره الناصب من التاكيد والحصر بقوله
لا غير يخالف نص جمهم بنبوة النبي بل سائر الانبياء وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفا ان النبي وان كان من
البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فقد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الافات التي تقع
على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكره ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه ان لم
يذكر في الجوامع التي سموها بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية ان للقصة
اله اصل فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه
عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابو حاتم والطبري وابن المنذر من طريق
عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير قال واخرج بزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب
ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلا الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند اخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة المطولة واسندها عن
محمد بن كعب وكذلك موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريق
الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب
عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضا من طريق العوفي عن ابن عباس ومعناهم كلهم في ذلك واحد وكلها سوى طريق
سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري
من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضا من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرى ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات
كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه كذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته
واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في
ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا
يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق
اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا
يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما روي في كتاب عيون الرضا عن الرضا ع انه قال للمامون العباسي
اخبارهم مخاطبا لواحد من علماء اهل السنة والى لا تعجب من روايتكم ان النبي قال دخلت الجنة فسمعت خفق نعلين فاذا مولى ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان
الشيعة قالت علي خير من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه ان عبد ابي بكر خير من الرسول لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ان الشيطان يفر
من حس عمر والقي على لسان رسول الله وانهن الغرانيق العلى ففر من عمر والقى على لسان رسول الله الكفر انتهى اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شانه صلعم في هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اللهم الا ان
يقال ان هذه الاية نزلت بعد وقوع تلك القصة وجوز صدور كلمة الكفر عنه قبل ذلك ولئن سلمنا فهم القول بذلك قالوا بوقوع القصة
الوهمية اسفل واشنع كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة اجابوا الخ فقد نقل القاضي عياض في الشفا اصله عن الكلبي حيث قال
بقوله قال ان النبي حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه وواضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال وحكى عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان
المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب ذلك الجواب الى الاشاعرة نعم قلد وصحح من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من غير نسبته
الى الاشاعرة ومن جهالات الناصب وعدم معرفته باساليب الكلام ان الجواب المذكور قد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير الحمل التمويه على
القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب بادا غير لفظ الجواب بقوله اجابوا اللغو قوله وهو انه وهذا دليل على انه وانما وقع في هذا
الغلط لمبادرته على الكذب والتعصب بنسبة الجواب الى الاشاعرة وتكثير فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر
فلان قوله ويعلم انه لو صح هذا لكان قدحا في صفة الملائكة ثم نسخ للاتيان بها اولعزوان رادبه انه لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام في
اثنائها لكان قدحا في صفة الملائكة فهذا باطل اقرب ما يشبه ذلك في رد الجواب المصنف بقوله وايضا الخ من بطلان كونه في صفة الملائكة وعدم
مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عند ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا الاية بما حمله نفيا
فهو مع انه احتمال بعيد غير مناسب لقصد مردود بانه على هذا الاظهر حاجة الى نسخه اذ لا ابهام عند ذكرها في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله ولما

تاسع عشر قلت ما نسبه القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفتريات الملاحدة افتراء على القاضي المذكور لانه لم يقل ان ذلك من
مفتريات الملاحدة بل قال ذكره المفسرون وتعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا
هذه القصة في كتبهم ولم يفهموا فساد اسناده ومتنه حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطروا الى التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المص**
رفع الله درجته وروا عنه ص انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فقال اتشهد
على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فاتم الصلوة وروى في الصحيحين انه ص صلى بالناس صلوة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض اصحابه
فاتمها واي نسبة انقص من هذا وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي ص عن عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلوة وعدم ادراك
السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الآراء الفاسدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما رووا من سهو رسول الله في الصلوة حتى قال له ذو اليدين
اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تدارك واي نقص ودناءة في السهو وقد قال الله تعالى في القران واما ينسينك الشيطان
وهذا صريح بجواز السهو والنسيان على البشر والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلوة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلوة لا يضر وكذا
الحركة المتعلقة بالصلوة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساه الصلوة لتشرع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا في
العصمة واي دناءة ونقص في هذا فان الله تعالى انساه لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فانه لا شك في احد المعنيين هو ايقاع النسيان
عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكما انه يجب ان يعبد الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله
حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء كذلك يجب ان يعتقد الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد
عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت
الا بشرا رسولا انتهى **واقول** قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلوة
ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت وقد يقدح في صحة هذه الرواية اولا كون راويها
ابي هريرة والله اعلم بحال الاوسط وسيجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة ان شاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي
الشهادتين واعتقاده كون النبي ص منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي ص في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي وصدقه من غير
ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن غيره يحتمل في شانه اشتباه السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي
بعدالته بانه مقام شاهدين عدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده ولم احتاج معه الى استشهاد غيره من الرجلين وقال المص رفع الله درجته في كتاب تذكرة الفقهاء
خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي ص لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت
ذي اليدين بسنين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون به ان المقتول يوم بدر هو
ذو الشمالين واسمه عبد الله بن عمرو بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي ص ومات في ايام معاوية وقبره بذي خشب واسمه
الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلوة واجيب بان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلوة وذو
الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال اني لا اسهو
لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلوة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق انتهى واما ما استدل به على عدم تاثير
النقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد
ان انساك الشيطان قبل النهي قبح مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه
الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي وايضا ينافي جواز مثل هذا السهو على النبي ما رواه البخاري من قوله ص سووا صفوفكم فاني اراكم من ورائي
كما اراكم من امامي فافهم وقد تفطن هذا بعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن الهمام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي ص وصرح بان سلامه
على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه وابيح له ذلك ليتبين للناس حكم السهو وانه لم يكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب من التشريع الذي يتوجه
منه بل ان هذا من قبيل الرجم بالغيب والرمي في الظلام واي حديث صحيح او تصريح دل على تعليل ذلك بما ذكره من التشريع حيلة للتخلص عن شناعة الانام
واي ضرورة داعية في اظهار التشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي ص مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التصريح على
اختصاص النبي ص بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في سائر خواص النبي ص مع ان ما ذكر في المسايرة مناقض للمقاصد لا يحصل منه بطائل كما ذكره صاحب
الشفا لاستلزامه اجماع العمل السهو في حالها كما لا يخفى واما ما استدل به من اية سورة يوسف فسقوطه ظاهر لان تمام الاية هكذا وقال للذي ظن انه ناج
منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الاية والمعنى الظاهر الذي اختاره ارباب التفسير هو ان ضمير انساه راجع الى الشرابي والحاصل انه انسى الشرابي
ان يذكر ربه وعلى هذا يكون الاية عليه لا له نعم الناصب واصحابه لعدم حسن ظنهم بالانبياء فسروه بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف
ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استغاث بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد المماثلة في النوع والصنف
كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على الذنوب لكن منعهم الله تعالى عن ذلك بان يثبتهم على العصمة بلطفه وفضله وقد وقع النص على

ذلك

ذلك في سورة ابراهيم حيث قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الاية وقال النيشابوري في تفسيره انه تعالى ارشده الى سلوك
سبيل التواضع وهو ان حاله مقصور على البشرية لا يتخطاها الى الملكية الا انه امتاز بنعت الايحاء وكفى به نورا وملاذا **قال المصنف** رفع الله
درجته ونسبوا الى النبي ص كثيرا من المنقصة روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت العب بالبنات عند النبي ص وكانت لي صواحب يلعبن معي
وكان رسول الله ص اذا دخل ينقمعن منه فيسربهن الي فيلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي ايضا كنت العب بالبنات في بيته وهي اللعب مع انهم رووا عنه ص في صحاح
الاحاديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه صورة مجسمة او تماثيل وتواتر النقل عنه بانكار عمل الصور والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبي واي رواية
من عمل الصور في بيته الذي قد اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين في كل وقت ولما راى النبي الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محيت الصور من الكعبة
بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو ادون من الكعبة صورا ويجعلها محلا لها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليها رسول الله وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب
ما كانت مصورة بصور الانسان بل كانت على صورة الفرس لما روي انه ص راى عند عائشة فرسا لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناح فقالت عائشة اما
سمعت ان خيل سليمان كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله وهيئة الفرس لا تسمى صورة لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وانما يكون تمثالها
للصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الانسان وفيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم
الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عائشة كانت في اوائل الهجرة والصور شرائطها انما يحرم عند وجود هذا وربما لم يكن شرط من الشرائط
موجودة ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع لنفي الاخبار الصحاح السنية مثل اخبار الروافض فقد قطع اجماع الائمة على صحتها انتهى **واقول**
قد يتوجه عليه ان كلام المص انما هو في تجويز تمكين النبي للعب باللعب والصور والاشارة الى الاتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عائشة بها
حتى يجاب بانها كانت غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه واما ما ذكره من ان هذه اللعب ما كانت مصورة بصور الانسان الخ ففيه ان البنات لا يطلق الا على
ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الانسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الافراس ومن جملة ما نقله الطاهرة المشرقية في كتابه ما استدل
به على ان لعب عائشة كانت منحصرة في الافراس ومن الروايات التي وضعها بالتصرف في حديث ذكروه في جامع الاصول بل يصرح على ان عائشة كانت تلعب باللعب
المصورة بصورة الانسان وبينها ما هو في صورة فرس له جناحان حيث قال روى لابي داود في رواية اخرى ان رسول الله ص قدم من غزوة تبوك او خيبر و
في سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال ما هذه يا عائشة قلت بناتي وراى بينهن فرسا له جناحان من رقع فقال
ما هذا الذي ارى وسطهن قلت فرس قال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال فرس يكون له جناحان قلت اما سمعت ان لسليمان خيلا لها اجنحة فضحك
حتى بدت نواجذه انتهى ومن العجب استدلاله على الحصر بان عائشة ما كانت تلعب بلعبها المصورة بصورة الانسان بالرواية الدالة على انها قد لعبت بما كان
في صورة الافراس وايضا حكمه بعدم حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط اربعة منها ان لا يكون اشياء مصورة بصور الحيوانات
ثم ما ذكره من ان هيئة الفرس لا يسمى صورة نفسه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصور انتهى ومن
المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لان الاطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فان لعب الاطفال بها لا يستدعي اقدامهم على تصوير الصورة
بانفسهم بل ربما يعملها لهم غيرهم من امهاتهم وآبائهم وخالاتهم وامثالهن مع ان عائشة لم تكن طفلا عند اللعب بل قد بلغ عمرها تسع سنين
كما اعترف به الناصب قبيل ذلك والطفل لا يطلق الا على الولد الرضيع ثم اذا فطم يقال له فطيم وفطيمة او فليما او وليدة كما ذكره الثعالبي في كتاب فقه
اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور
والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لاطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه ولعل ما ذكره من
التاريخ المضحك فلعله ماخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الاكاذيب فالاولى ان يدعه في محلا تجها لانه واما ما ذكره من اخبار الصحاح
السنية ليس مثل اخبار الروافض فهو مسلم وكيف يكون اخبار اهل سنة عمر وجماعة يزيد مثل اخبار الرافضين للباطل المتمسكين بالكتاب والعترة
واما قوله فقد وقع اجماع الائمة على صحتها فمردود بان مراده من الائمة الائمة الدعاة الى النار واجماعهم خارج عن درجة الاعتبار وسيأتي تحقيق الكلام
في اخبار الفريقين في موضع اللائق ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي ايضا في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت رايت النبي
يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر وروى الحميدي عن عائشة قالت دخل علي رسول الله وعندي جاريتان تغنيان بغناء
بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي ص فاقبل عليه رسول الله ص وقال دعهما فلما غفل
غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبوة الصبر على هذا مع انه صلى الله نص على تحريم اللعب واللهو والغناء فهل هو بالخصوص مع زوجته وهل لا دخلته الحمية
والغيرة مع انه اغير الناس كيف انكر ابو بكر وعمر وسمعهما فهل كانا افضل منه وقد رووا عنه انه لما قدم الى المدينة من سفر خرجن البنات
المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص كما ... مثل هذا عن بشر ومن له ادنى ذوق نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه
لو نسب الشخص احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي ص الى مثل هذه الاشياء التي يتبرأ منها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان ايام عيد

نعلا على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جوازه في ايام العيد فنبهه النبي حيث
النبي قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فظهر لذلك لابي بكر علمه رسول الله ان ضرب الدف والغناء ليس بحرام في ايام العيد وما ذكره من نسبة المذهب حرج
اليه من عوده من السفر فذلك كان من خصائص المذهب وهم بمنعهم رسول الله لانها كانت قبل نزول الحجاب ولا يمكن ان تظهر السرور بمقعد رسول الله
وهو عبادة وان ترك المروءة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريع المسائل جائز ولكن نعم ما قيل شعر ومين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا واقول استدلال الناصب واضحا على عدم الحرمة منحصر في هذه الرواية وما شاكلها مما شنع عليها الخصم
واستند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصيبا وان كان له دليل آخر من القرآن والاجماع فليذكره حتى ينظر في دلالته على ان قول ابي بكر مزمارة
الشيطان صريح في انه ضل الشيطان ولم ينكر عليه النبي في قوله هذا ولعله اراد بجواز اللعب المذكور في موضعه قوله تعالى انما الدنيا لهو ولعب وزينة الاية كالاشد
وعبيد الزاكاني في رسالة الاخلاق من جانب اصحابنا مذهبهم انا فليضحك ولتبكي قليلا واما ما حمله من ان ابا بكر لم يعلم جواز ذلك في العيد فكفى
نقصا له جهل ما علمته الطفلة الصغيرة والجاريتين واما ما ذكره من تتمة الحديث فهو من اضافاته ومخترعاته التي لا يروج الا على جاهل مثله مع ما فيه
من لزوم جهل ابي بكر بما علمته الاطفال والسوقية كما مر واما ما ذكره من انه يمكن ان يظهر السرور بمقعد رسول الله وهو عبادة مدفوع بان السرور عبادة لكن ما قرن
بترك اللعب مع الدف معصية والكلام فيه في روض النبي واما ما ذكره من ان ترك المروءة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر و
تشريع المسائل جائز مردود بان كثيرا من الائمة نصوا ان ترك المروءة يقدح في العدالة اتفاقا فربما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة الاسباب بترك المروءة
والتقوى ضلول فساس ما ذكره يلزم ان يكون جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تشريع المسائل فقد علمت ما فيه **قال المصنف** رفع الله
درجته وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى لطمه موسى فقلع عينه فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلبه
من الله تعالى الفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهة الموت وبعثته الحدة على
لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه هذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر الواح التوراة التي اعطاها الله تعالى اياها هدى
ورحمة ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ضرب هرون وهو مرسل
وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية وليس فيه قدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب
الانبياء ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات
فلو انه نصف من نفسه يعلم ان ما يقول في تعصبه حق انتهى **واقول** وقد حكم القاضي عياض المالكي ايضا بصحة الحديث لانه مذكور في كتابيهما
ثم لقلهما بالصحيح واجاب عما تضمنه من نسبة الذنب الى موسى بان الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب اذ هو ظاهر الامر مبين الوجه
جائز الفعل لان موسى دفع عن نفسه من اتاه لاتلافها وقد تصور له في صورة آدمي ولا يمكن انه علم حينئذ انه ملك الموت فدافع عن نفسه مدافعة ادت الى
ذهاب عين تلك الصورة التي تصور له فيها الملك امتحانا من الله فلما جاءه بعد واعلمه الله انه رسوله اليه استسلم انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان عدم امكان
الاستعلام ممنوع اذ كثيرا ما تصور الملائكة للانبياء بصور غيرهم ويعلمونهم على انه في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه وقال ارسلتني الى عبد لا يريد
الموت قال ارجع اليه وقل له يضع يده الخ وهذا يقتضي شعوره بالملك واما ثانيا فلانه لا وجه للاجتهاد والاختيار بعد القول بانه فعل الواجب من المدافعة
منهم وقد يجاب بحمل فقء عينه على المجاز من قولهم فقأ عين حجته فالمراد بصكه ولطمه بالحجة وفقاء عين حجته ونظيره لا يلائم ما وقع في الحديث
بقوله فرد الله عليه عينه وايضا فما المناسبة الواقعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج الى ايراد حجة وابطاله واجاب بعضهم بانه يحتمل
ان يكون هذا الفعل وقع منه من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن الصواب ماخوذ مما حكي من قول عمر بن الخطاب في
شأن النبي ان الرجل ليهجر وليهذي على اختلاف الروايتين فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعقل ان سفه مقلدة الغواية الى اي غاية ثم لنكمل الكلام
في تجويز نسبة الذنب الى موسى بل في سخافة اعتقادهم انه ان ملك الموت مع تلك القدرة والبأس يد من الله تعالى يعجز عن مقاومة موسى في حال مرضه وضعفه
بحيث يلطم عينه ويحتاج الى الشكاية عنه عند ربه الى غير ذلك من المضحكات التي يبتلى بها الصبيان اما علم ان الفكر الكفر منهم طويل واما ما ذكره
من المعارضة بقصة عصمة موسى في القاء الالواح وجر رأس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محملا صحيحا وتأويلا جميلا ذكره السيد الشريف المرتضى
علم الهدى رضي الله عنه واستحسنه فخر الدين الرازي وذكره في تفسيره الكبير وهو ان بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى حتى انه مرة تغيب عنهم
غيبة فقالوا لموسى انه قتله فلما وعد الله موسى ثلثين ليلة واتمها بعشر وكتب له في الالواح من كل شيء ثم رجع فرأى في قومه ما رأى فاخذ برأس
اخيه ليدنيه من نفسه ويتفحص عن كيفية الواقعة فخاف هرون ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال اشفاقا على موسى لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي
لئلا يظن القوم بك ما لا يليق بك فيريد ان تضربني وتؤذيني انتهى واقول لا يخفى ان اخذ اللحية والرأس عند الملاقاة والمشاورة عادة جليلة بين العرب الى الآن
ولو كان ذلك للاهانة لظهر ولحده ولنقل واذ ليس فليس ثم اقول يجوز ان يكون ذلك الاعتراض والتعرض من باب قولهم اياك اعني واسمعي يا جارة بل
ان اكثر ما يلي ندارات المتوجهة الى الانبياء كقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل الاية من هذا القبيل والحاصل ان القاء الالواح انما

كان لمصلحة اظهار الغضب على القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من الغواية لا لمصلحة بقية في لطم ملك الموت وفقء عينه بل كان المصلحة في تمكينه
كما مر واما ما ذكره من كسر الالواح ونقص اهانة كتاب الله فمن تلك من صفات ان اصابع الله وعباده انبيائه ولنهاينه كما لا يخفى ومن ابن علم انه
موسى من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكرنا من المصلحة ويوضح نقضه لذلك ما يجيء في معرض عصمة سواده في الحديد الى ان وغيره
وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض للبشر الخ فنوجه خروج امامه فخر الدين الرازي وتشخيصه صاحب المواقف عن اهل الحق حيث حملوا ذلك على ما
عليه ابن المطهر طهر الله رمسه مما لا يتاتى في طهارة الانبياء عليهم السلام فالعجب ان الناصب يحكم ان الآيات التي ظاهرها يقتضي الانبياء على رأيه الاول والآخر
على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع تجويز الحامل لظواهر تلك الآيات وبحاورتها يامات
الخطاب كلماته التي ظاهرها منكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء ثم بانه مما لا يحصى على خلاف ظاهرها ممنوع من جواز حملها على ظاهرها مع ان كلامه
لا محمل له وتبرك وان الحمل بظاهره بغيرها وبعد واضح وتوجيه بين وهل الساو وابنه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم وما ذلك الا من قلة الانصاف
وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا الخ
فرجم بالغيب ورمي في الظلام كما لا يخفى ومن ابن علم انه لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحمل الذي ارتضاه مرتضى الشيعة ووافقه فخر الدين الرازي
وغيره **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال تضعضع حال الخلق يوم القيامة وانهم يأتون آدم ويسألونه
الشفاعة فيعتذر اليهم فيأتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابرهيم فيقولون يا ابرهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك
اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري
وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لم يكذب ابرهيم النبي قط الا ثلث كذبات كيف يجعل هؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف لو توثق ابرهيم
مع الاعتراف بتعدد كذبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما
الكذب بان المنسوب الى ابرهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده
الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب الحاصل ليس كذبا في الحقيقة بل هو صورة
الكذب في كان التأويل ظاهرا وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة انتهى **واقول** قد تقرر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على
الاطلاق بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابرهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فيما يلعنه اعتذار ابرهيم
عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وايضا يأبى عنه قوله في الرواية الثانية ان ابرهيم لم يكذب قط الا
ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتأكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي
تراءى في الآية ليس بكذب بل هو من المعاريض الذي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما لو قال لصاحبك وقد كتبت كتابا بخط في غاية
الحسن انت كتبت هذا وصاحبك امي لا يحسن الخط فقلت له بل كتبته انت كان قصدك بهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء لا نفيه عنك واثباته للامي لكن
الكلام في الكذب الذي ذكر في الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكر اولا ولم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف
متن الحديث من شدة غضبه تعالى في ذلك حتى يأس ابرهيم عن قبول شفاعته وعده الى الاعتذار **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين ان النبي قال نحن احق بالشك من ابرهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان
يأوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجتراء على النبي بالشك في العقيدة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان من عادة النبي التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على موسى فقد ذكر في هذا الحديث
فضائل الانبياء فذكر ثبات ابرهيم في الايمان والمراد من الحديث ان ابرهيم مع ثباته في الايمان وكمال استقامته في اثبات الصانع والحشر كان
يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فنحن احق بهذا الترديد الذي يوجب الاطمينان واما الرحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان يأوي
الى ركن شديد كما قال الراوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله لانه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه عاب لوطا في اوي الى ركن شديد
واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي فهو وصف يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين
امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو من تواضع النبي نعوذ بالله من ولية الجهال
انتهى **واقول** لا دلالة للجملة الاولى من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابرهيم ولا على تواضع في اثباته له الشك الذي هما بريئان عنه لوقوع
معصوم لعموم كلامه المحكي في القرآن على انه لم يرد الشك بل قال ذلك لزيادة الاطمينان والاعتصام النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب المراد
بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك يستحيل في حق ابرهيم ولو كان الشك
متطرقا الى الانبياء لكنت احق به من ابرهيم وقد علمتم ان ابرهيم لم يشك فاذا لم اشك انا ولم ارتب في القدرة على الاحياء فابرهيم اولى بان لا يشك انتهى
واقول هذا التأويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب لعنة تالي الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسأل
الشطول عمر في تصحيح هذا الحديث اسماء سادة كذا وبلغ من تلقي ظاهره بالانكار ونقل عن الزركشي انه قال لذكر صاحب الامثال السائرة ان افعل

[illegible]

يونس بن متى وقال لا تفضلوني على

يحصل بها سرعة البرء حتى يعارض هذا نفيه لظ ويضطر معه الى شربه ولو نقرنا عن الانبياء وردت عليهم مثل ما اوردنا الفضل الشامي على الخميس انا
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم وتحقق وجه ابتلاء القوم بهذه الرواية الموضوعة ان ما في تلقيحهم
الثاني وبعض اصحابه ان التوالي انما يحصل الله برضاه لذلك كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم وروى ان بعضهم في اخر وشاعة
شركوا معه النبوة بوضع هذا الحديث لئلا يجترئ احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عائشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه قال الخلفاء في البول قائما فثبت عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قائما بما في كتب الطبية من نفعه الكلية ولم يتنبه
بما نقله النووي عن شيخهم وخلفائهم عمر من نفع احصاء الذكر وحفظه عن انتقال الذهن الى الشيعة من احصاء الذكر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ وبعد احصائه برمليه كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين للامامة ونفيها عنه **نظم** امام اوست
كه دسته ر وي كرد درست نه انكه دو خت ميكد حيله وصله براندام امام اوست كه خلق جهان غلام ويند نه انكه ازهوس انديز بر باغلام
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطباء يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على ان يركبا اشار اليه ذلك الشاعر في بيت اخر فقال **نظم** بكرد خوان شرح چكونه ره يابد سكي كه ارد نفس كرد كرده خا
قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام النووي الى علته اظهر وبالاحتراز اولى واحق فتدبر واما ما ذكره من
نسبته تجويز سرقة الدرهم على الانبياء الى اهل السنة افتراء ومكابرة ومراء لما سيجئ في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا
ان الدرهم ليس بما لا لانه لا يقطع فيه سرقته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة مجاوزة على الانبياء عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الدرهم عليهم كما ذكره المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك المحالات منها جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب في سائر المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبياء
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من جاء من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابراهيم وغيره من الانبياء في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب بالحق على ان الاشاعرة بحيث يجوزون عليهم الكذب في سائر الكبائر قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سيوضحه انشاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى
متعال عن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ان فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبياء وهذا ليس من مذهب الاشاعرة والصغائر التي يجوزونها على الانبياء
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انه واضح منها على سبيل الندرة والنبي يبين انه هذا
ليس محل المتابعة وبالجملة فقد قدمنا ان يجوز المعصية على الانبياء مطلقا مخل بالامامة بهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره هاهنا مدفوع
بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك بالتأمل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز
ان يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي فقال ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكبائر واما الصغائر ومن لم يباشر الكبيرة فهي معفوة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذاء انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرنا في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكبائر فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد
الامة لان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة ١٠
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من
احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ايضا ان يكون
ادنى حالا من عدل الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوه والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذه
الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط مرتبتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وتوجه الامر

عليه

عليه وما صدر من الصغائر التي عفا الله عنهم اذ كان على سبيل الندرة غير ممتنع ولا يدل المعجزة على جواز اتباعهم في اشباههم وكل هذه الدلايل قد ذكرناها
فيما سلف ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكباير وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفي الذنب عن الانبياء مطلقا
والله تعالى اعلم انتهى **واقول** ما ذكره الناصب هاهنا يدل على هيبته واضطرابه واشتباه حقيقة مذهبه عليه فنسي ما ذكره سابقا من انه لم يقل سابقا ان من
الدلايل حجة على من قال بجواز صدور الكباير على الانبياء ولو اعترف بذلك فقد تم لنا المدعى وقامت الحجة عليه وعلى اصحابه لان النزاع بين الفريقين انما كان في
ان المخل بالنبوة والمانع من امتثال امر الانبياء هل هو وقوع الكباير والصغاير او جواز وقوعها فان الاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد الجواز لا يخل بذلك والامامية
كانوا قائلين باخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكباير عنهم غاية الامر انهم يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكباير المخل
بالمعجزة كالكذب فكيف ينكر هذا وعنوان دليلهم ثمة صريح فيه حيث قال الاول انه ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل تلك اللوازم التي ذكرها المصنف رحمه الله في غالب الدلايل يصير انه لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكباير عنهم
لكان كذا والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وايضا قد سبق منا ايضا ان هذه اللوازم الذي سماها الناصب دلايل انما اوردها المصنف على من قال
بجواز صدور الكباير والصغاير عن الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وبعدها بعض منها تعبدا لا على خصوص الاشاعرة فلا يبقى في دفعها اظهار
تنزيه الاشاعرة عن تلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ابتلوا بها عن تلك كما مر ايضا ان تبدل حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور
المعاصي عن الانبياء والائمة يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم فيجب ان ينتفوا لنا وجه
القدح في ذلك سقوط مرتبتهم عند الناس انه هو خفي جدا ولهذا طال الكلام في المسئلة بين الفريقين قلت وجهه ان من يجوز عليه الكباير والجهالة
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك على ما قال الشريف المرتضى رحمه الله وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكباير والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات وليس ذلك مما يستخرج بالدليل ومن رجع الى العادات علم صدق
ما ذكرنا فان الكباير في باب التنفير لا ينحط عن الهيآت التي تدل على خسة صاحبها من المجون والسخافة والاخلاق فانها ممتنعة عنهم فان قيل اوليس قد يجوز
كثير من الناس الكباير على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفروا عن قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا ينافي قولكم ان الكباير منفرة قلنا هذا كلام
من لا يعرف معنى التنفير اذ لم نرد به ارتفاع التصديق والامتثال راسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمينان ولا يشك عاقل في ان
النفس حال عدم تجويز الكباير اقرب منها الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الامر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عند والاترى
ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع مع ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرجه من ان
يكون منفرا وكذلك طلاقة وجهه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول لغيره وقد يرتفع عند ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا يقع الكباير عنهم حال
النبوة والامامة واما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع من ذلك
العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير ايضا وذلك الحاصل بعد التوبة ولهذا نجد ذلك من حال لو لاط الداعي الى الله وقد عهد نا منه الاقدام على كباير
الذنوب ان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك والضرورة فارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس
يعيرون من عهد منه القبايح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقد علمنا ان في ما الناس للكباير بعد التوبة
اقل تنفيرا منها قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فان قلت فلم قلتم ان الصغاير لا يجوز عليهم مطلقا والا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل فيها
ايضا عند التامل لانا لا نطمئن النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغاير لا توجب عقابا وذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا والا لزم ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول انه ربما يحصل التنفير عما يورث لفاعله ثوابا ايضا
الخصم فانهم ايضا وربما حكوا على بعض الاجتهادات لبعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفر اللعوام مع تصريحهم بان المجتهد المخطي مثاب كما قال ابو
الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في بيان حقية مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق المسلمون على ان اصل مقطوع ببطلانه على وجه اجمعت الامة
شارقه وغاربه ارضا فرضا طولا وعرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب ولم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من
المحالات والعامي اذا سمع هذا يستنفر طبعه ويزري من تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لان الشافعي امر بعز الكلام على هذا التفصيل الذي هو من نفائس هذا التعليق فانه بين ذلك حسن **قال المصنف** رفع الله درجته
البحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات ١١
بريا من الرذايل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له فانه من المعلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا
الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم لكل احد ان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يتسخر به ويضحك عليه ويصفع
في الاسواق ويستهزء به ويكون قد ليط به دائما الاسنة بقوادة ويكون امه في غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لا ترد يد لامس ويكون هو في غاية

الدنائة والسفاهة ممن قد لبط بطول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع في الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا لهما فهؤلاء يلزمهم القول بان جنس هذه المحبين في التقبيح للعقليين وان ذلك يمكن فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تعذيب الله لمن لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب بطول طول الابد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات ونذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والذين في زمان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والاخرة وكفى به اساءة قال الا ربان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات ثم يفترى على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شؤمته وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعنى ملائمة الملائم وصفة النقص والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذا القبيل عقليان لا شك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاى نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكان حسب الانبياء ما له من علو الحلة التي يفسدو على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار انتهى الفاجر **واقول** الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب العاجز البهو الذي بنسج عليه موالاه وامثاله كنسج العنكبوت فمقصود المصنف بقوله انهم يلزمهم مقصود المصنف قدس سره مع ظهوره كالنور على شاهق الطور فلا يماشى من القشور والقطور وذلك لان كلام المصنف قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة من كان في الزناة ولزوم ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين ويجوز تصديق القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال والنقص المخصوصين بالصفات كما صرحوا به فيما نقلنا سابقا والبعثة من الافعال فلا يجريان فيه واما بمعنى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يقبل به كل شنيع قد يلائم غرض الفاعلين فجاز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لملائمة غرض هؤلاء اذ هو حاكم على الاطلاق ولا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل كل ما يقع يصير حسنا بفعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل باحد المعنيين على عدم جواز ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف الى انضمام ملائمة المقلعة التي ذكرنا بقوله وان ذلك يمكن فيجوز وقوعه من الله وليس هذا ابلغ من تعذيب الله تعالى من لا يستحق العذاب بل يستحق الثواب ويفصل ذلك فيما سيجيء بعيد ذلك متصلا به عند الكلام على المعتزلة فلا تغفل ولقد اتضح بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاى نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح اه وذلك لظهور انه لا يلزم من ادراك العقل باحد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بذلك ادراك قبح ارسال الله تعالى لمثل هذا الشخص وكيف يدرك ذلك مع انه على قاعدة القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز عليه بعث مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسبما اشار اليه المصنف قدس سره ويؤكد ما في المواقف وشرحه من ان النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال له الله ارسلتك الى قوم كذا ولا يشترط في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط انتهى هذا واما الايات التي ذكرها في توبيخ المصنف قدس سره فانما يناسب حال اسلاف الناصب حيث شاعوا تلك الروايات الفاحشة وذكروها في صحاحهم وغيرها من جوامعهم وتداولوها بينهم في انديتهم ومجالسهم من زمان ذورين فان كون مقصودهم ذلك تشييع الفاحشة ظاهر لا مجال للمناقشة فيه واما المصنف فليس مقصوده في هذا المقال الا استقباح امر السلف في اشاعة تلك الفواحش لينزع الخلف عن اتباعهم بل ذلك داخل في قبيل الجرح والتعديل الذي قد اوجبوه السبيل في تفسير النيسابوري وكان بعضهم حمل الفاحشة على الزنا وخصص من يحب شيوع تعيينه ربي صلى هذا الاية بما نقله القوم ايضا فضلا عن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان المصنف اشار الادب الفاحشة في تلك القبائح والمعايب عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرامكة فان الاشاعرة وهم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم فيلزم الناقل لكلامهم ما لزمهم من المقارنة في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق ايضا كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على وجود الواجب على وحدانيته مثلا عدمه او تعدده المستلزم للكفرة بالله اوشركه ولم يتوجه عليهم الى الان مؤاخذة من عاقل فضلا عن فاضل بان ذلك اساءة ادب وكفر او شرك فكذا فيما نحن فيه المصنف هيهنا لاتحاد اسلوب الكلامين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب وانحرافه عن سمت الحق والصواب كما حكى ان رجلا راى فقيها ناقصا كالناصب في مسجد فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض والاستحاضة ولما راى الفقيه انه عاجز عن جواب مسئلته اضطرب وقال متسخطا عليه اخرج هذه القاذورات من بيت الله وموه عليه جهل نفسه فلينظر اولياء الناصب هذه الجهالة والتمويهات اسداوما بعد من وقع الحلة على شاطئ الفرات **قال المصنف** رفع الله درجته واما المعتزلة فانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز المصير الى هذه الاقوال الفاسدة والاراء الردية وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل بها الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته ثم ينقطع ويشتغل بحال النبوة وهل يثبت بقول مثل هذا حجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط وانهم ان يجوزوا في ذلك فقد اسقطوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما امره الله تعالى به من غير ان يعلم ما امره ولا ارسل اليه رسولا البتة بل على امتثال ما امره وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما هو واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهذه القضايا المذكورة كون الخبيث في النبي وابويه يكون حسنا لو وقعها من الله تعالى فاى مانع ح من البعثة باعتبارها فكيف يمكن للاشاعرة منع كفر النبي

وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا الوقوع المعاصي كيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوي لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجواب الا بالفحش والجر عليه والوضع كما وقع والاجلاف السوقية والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويجب معهم في الجواز وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات وقد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكروا ان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين اخرين وعلمت ان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى **واقول** دعوى الاجماع ممنوع وانما ذهب من ذهب الى كونهم انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تاويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب كما اتمها على ابويك من قبل ابرهيم واسحق الاية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبر شان كذلك يجتبيك لامور عظام قال الزجاج الاجتباء مشتق من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال اخرون المراد منه علاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا ما فسرنا هذه الاية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى ال يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لال يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها لال يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما في الشفاء للقاضي عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم يثبت نبوتهم فيلزم اى اعتراض الكلام على افعالهم وذكر الاسباط وعدهم في القران عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت وشيعتهم على خلاف ذلك انهم لم يبلغوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا فكيف يبالي بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد من مهمات الكبائر لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب مع ذل العبودية وتبعيده عن الاب المشفق والقوا اباهم في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب بحيث لم يبق خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة والنبوة واما قول الناصب ان المص ما تعرض بجواب استدلال المعتزلة الا بالفحش مجابا بان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل تلك الكلمات واما قوله والمعتزلة يثبتون الوقوع فيه ان اثبات وقوع نبوة اخوة يوسف مما يدفع خرط القتاد لان هذا الناصب عمم ثبوتها بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه ولنعم ما قيل من جعل الطامات ما نالما ذهب اليه الاشاعرة في قوله ثم ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف وغيره من الطامات فافهم واما ما احال جوابه الى ما ذكره فيما سبق فقد دمرنا عليه نحن فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **المسئلة الخامسة** في الامامة وفيه مباحث **الاول** في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف للمظلوم عن الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام اخر وتسلسل وخالفت السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو افضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلصص يشير به الى المنصور فاى عاقل يرضى لنفسه الانقياد الديني والتقرب الى الله تعالى بامتثال اوامر من كان يعتقد تحول قبته وهو منغمس في القبائح وانواع الفواحش ويعرض عن المطيع من المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجوا رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يمشي هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تعالى ومن جملتها الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يمشي هذا الانكار على قولهم ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات والعقائد بل هي عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا راى وبصارة في تدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه والعقل عنده من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا من جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة

١٣

الى الامام بالامور المذكورة ولو جاز تسلط المعصية عليه وصدورها عنه انتفت هذه الفوائد ونقول ماذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب في جميع احواله
عن الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وفي باقي الامور
المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنحن ايضا نقول بهذه العصمة ووجوبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة
من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى يراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة
وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض لها ما
يعرضها الى صدور خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر والمصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض
الصغائر فيندفع هذا الاشكال ولم يلزم التسلسل كما ذكره واما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك فذهبوا الى جواز امامة السارق والفاسق فاعلم(?)
ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل فعلم
انه مفتر كذاب نعم ما قلت فيه شعر ان المطهر ... في الكلام بقاذورة الكذب قد دنسه يخلط بالطهارة انجاسه فابن المطهر ما انجسه والنجاسة لكذا
قد علمت اجوبته غير مرة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من
الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اه دليل على عدم ديانتهم او عدم اطلاعهم على خفايا اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره
المص من ان الائمة حفظة الشرع والقوامون بحفظهم كحال النبي ع ولقوة هذا الدليل اغمض عنه الناصب ولم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المص بعد
ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام اه حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام اه فانهم ومن يحذو حذوهم بالغوا في ترغيبه هذه المسئلة
حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد ولهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما التزموا ذلك للتحصن(?)
عما افترحوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفاؤهم من حقوق الائمة الاطهار ولتخالفهم من
الاحاديث التي اسندها الى النبي ع ثم انا نقول انهم صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الالوية والاعلام وتجهيز
الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف اه الى غير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لا من باب المقدمة ولما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع
بين الصحيحين ان النبي ع قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل
بشيء من الفروع وان كان واجبا لا يموت ميتة جاهلية اذ لا يقدح ذلك في الاسلام وليس المراد من امام زمانه القرآن المجيد كما زعموا والا لكان
تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي ع اضاف الامام الى الزمان وفيه دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بان المراد القرآن
او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القرآن ولا الفاتحة ولا بعضا اخر منه بل يحكمون
بكفاية ان يقرأ بالفارسية دو برك سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي
في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل الاصول التي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال
الاسروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشني يكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم ايضا حيث يوجبون
قتل من ظن ان ابا بكر ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين ع خليفة النبي بلا واسطة لظن ادى اليه او تقليد لبعض المجتهدين وبالجملة لو كان
هذه المسئلة من الفروع لكفى فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن او قال شيئا مما تقدم نقلا عن بعض الحا(?)
ان فتواهم بل عملهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر
اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به
١٤ فبادر الكل الى قبوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله ع والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت ع وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء
على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني انه فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا علمنا علما يقارب الضرورة ان مقصد
الشارع فيما شرع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى وفي ... وجوه من الخلل ... فلانه لا دلالة له على ان نصب الامام
واجب على الامة اه فلا يتوجه على المص لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة و
الاجماع والكل مفقود ههنا باعتراف الخصم كما سيظهر لك قريبا والقول بوجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا المحصل لنصب الامام
بل يحب بعادة النظر ... فلا يتم شيء من ذلك لنفاقهم لاختلاف الاراء غالبا وهو سبيل لتعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب
الامام او جواز عمل كل فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة فتفطن ... واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو
الوقت عن امام اه فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوبا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم
المطلوب مع ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم ومن القرشية عندهم بالاتفاق
والعدالة والاجتهاد على الخلاف والقول بوجوده في ناحية غير معلومة مكابرة واما قوله فبادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل بالاتفاق

الكل بلا

قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها فاذا كان كذلك كلما استدل به على وجوب النبوة في حكمة الله تع فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها سادة مسدها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وكذا الكلام في الشرائط ... منه

الكل فلا يكون حجة على الكل عند الكل ولانه يحتمل ان يكون المبادرة للتفحص عن امام منصوص من الله تع ورسوله واما قوله وتركوا اهم الاشياء
فلان الذي نزل الامام(?) من الرسول كان جائرا جاهلا زنديقا لا عالما عادلا صديقا فليس ذلك مستلزما لما [illegible] الاخيار المذكور والشيعة
يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم وايثارهم الدنيا على الاخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه مصلي على من
غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين
والدنيا ما يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان ومروة لصبروا للصلوة عليه ع والتعزية لاهل البيت ع وادخالهم في المشورة اذ النزاع كان معهم
ولذلك قال علي ع كيف الشورى والمشيرون غيب ليت شعري كيف صار ذلك ولجاجا فورا مع انه حين اراد النبي ان يكتب في مرضه كتابا في هذا
الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس اه فلانه مكابرة وخلافه ظاهر لا يخفى على احد واما قوله لان فيه دفع ضرر فلان في
نصب الامام بعد النبي وخلفه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم اه فلان هذا القول مع عدم دلالته على
المقص اعتراف منه بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصود والغرض والقول بان مقصود او غرض جل جلاله لا يكون باعثا على فعله
مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلنا ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها كما اشار اليه المص فاذا كان كذلك فكلما استدل به
على وجوب النبوة في حكمة الله تع فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها سادة مسدها لا فرق بينها وبينها الا في تلقي الوحي الالهي بلا
واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك منها ان الاجتهاد قد يخطي ووقوع الخطا من النبي عندنا كان محالا للنبوة وعصمته كما يجيء
فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ
العسقلاني(?) في شرح ما رواه البخاري من حديث اعتراض النبي على الحسن ع ايام رضاعه عند وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة لم(?)
علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعتراض النبي على الحسن في حال رضاعه وعدم كونه مكلفا بعد بان حال الحسن ع وحال غيره لا يتساويان(?)
في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام بما لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف
ان ما تقوله صواب غير ناش عن حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرفه الا بقولك وقولك ليس بحجة وانما يا حال غلبة القوة العقلية المساوقة للعصمة ولا اعرف
ان هذه الحالة هي تلك الحال فينقطع الامام لانه لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على
المقلد قبول قوله وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مدعي الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول الى الاجتهاد فاني لا اجتهاد لي
عند وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن
من معرفة الصواب عن الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد اخر ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمص قدس سره فليرجع اليه من اراد
زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصارة بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم بضرورة بالعقل والنقل في ضرورة بالدين وكذا
الشجاعة ولعل الناصب لما راى ان دعوى الشجاعة المقرونة بصدد الاقتدار لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وذهبوا ... في غزوات النبي ع على ما سيجيء
مشكل اردفه بقوله قوي القلب ليكون مهربا له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام ان قوة القلب
الذي هي منشأ الشجاعة امر غيبي لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم وان لم يظهر فيهم لوازمها واثارها فيما بينهم واما العدالة فقد اغنى الامام اشتراطها
فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما استدل له على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فانه اخص من المدعى كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثنى عشر ع
من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام
الى اخر ما ذكره من الايراد الترديد مردود اولا بان ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعى المستدل عليها فيكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار
اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نم لزوم ذلك الخ ممنوع لوجوب الاجتناب عن الصغائر كما يدل عليه قوله لان صدور بعض الصغائر ١٥
منع لوجوب الاجتناب في جميع الاحوال ايضا والثاني ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الفتور والعبادة وحال كونه كبيرا(?)
او واجلا(?) الى غير ذلك ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم من الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفائدة امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في صدور الصغائر
وفي ايجاد ذلك عدم الانتصاف عن الظالم للمظلوم بل في جواز صدور الصغائر والكبائر عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطئ ولا ينصف فيحتاج الى امام اخر
وهكذا فيلزم التسلسل والحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والصواب فلو كان هو جائز الخطاء لاحتاج
الى امام اخر وذلك الاخر ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن في شيء من المراتب امام معصوم يلزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل وجوب انتهاء
الممكنات الى الواجب تع دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا وربما يكابر المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ
الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد والخلل لاحوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا القصد ونقول لان نظام
الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما لا لما كان نظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي ولا اول(?)

دليل

حجة

جهة معصية يحتاج الى اخر يحصل منه انتظام الشرعي ويسلكهم لنا انا نختار الشق الثاني ونقول ان كثيرا مما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند
نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدق بعض لضعاعته في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس يمتنع زوالها بصدور الفعل اه الكذب منهوا انما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذه عبارته وچون نفس متصف بملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت گردد بر وجهى كه على الدوام افعال بر
قانون مضبوط وهيچ مقرر از او صادر باشد نجستم روبی جدید وسعی مستانفت ملكه عدالت باشد انتهى وقد عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره في غيره العدالة
بانه كيفية راسخة تبعث المتصف بها على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة
صناعة ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وهو ان لا
يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثم اسند ذلك ايضا فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى ملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل غير ممكن وقوع خلاف ملكة العدالة ظاهرا العارض كالجبر بان اوجر الخمر في حلق صاحب تلك الملكة او كوجوب
الكذب لانقاذ النبي الذي قصده الاعداء فان ارتكاب الكذب ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما حيث
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجد وجدوهما فلا يكون لا تيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر في حال التقية
كما لا يخفى واما ثالثا فلان نكله ما نسبه الى اصحابنا من تجويزهم امامة الفساق والسراق جملة لا تفي باصلاحها افسد اسلافه فقد قال الاسفرايني
للشافعي في كتاب الجنايات من الينابيع وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان وبقبول المولى من عهد المولى اليه والقهر
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام حد
الشرب لانه نائب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات لتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحسان عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد التفتازاني شرط حسن فصاحة القلب ... لا يحضو القلب اي كمال
الابتهاج به واما ما قاله نظما فقابل بما قلت رجال الاشعري اذا ما رأى فضلا في الامام تفضيله منه لقد لسنه بلوث الظهر ما اصله فضول الصفحها
ما انجسه قال **المصنف** رفع الله درجته **البحث الثاني** في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل
والقرآن نص على انكار ذلك فقال تعالى أفمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب كيف ينقاد الاعلم للادون الازهد للاسر نحسبا ونسبا للادون في ذلك كله انتهى وقال **الناصب**
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب وانسب واشرف واعرف واعفا واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه
على تقدير القول بالوجوب العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا
غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الزمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والفروسية في الحسب و
النسب وان وجد في رعية من كان هذه الخصال اتم ولا يكون تعلقه بحفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يتعلق له الشرف والسعادة ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير المملكة
16 فلا شك انه اولى ولا يجب التقديم اذ لحصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والانسب تقديم هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره
مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع ما عرفت بطلانه واما ما استدل به من الاية فهو يدل على
عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والضال والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فان ذلك الفاضل الذي هو بصدد امامته اوصاف المفضول اما
ما يترجح على المفضول في العلم والشرف ولكن المفضول اذا كان حفظه اصلح الحوزة واصلح للامامة فهو احق بالامامة والفاضل على فضله وشرفه
محمود وفي قواعد الاشاعرة من فضل في هذه المسئلة قال بعضهم لا فضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى **واقول** مراد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف المحامد كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا و
خلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاشرفية
لان ابا بكر لم يكن كذلك مع ان عمر وابا عبيدة نصبا اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء يقع

مواضعه

المفضول و حفظ مرتبة

مواضعه ومخادعة من القوم حبا في الخلافة وعداوة لامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصيته لعمر بالولاية والخلافة حيث قال انما
بعمر وليته امورك اليوم الى غير ذلك من المكائد والحيل والخدع التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة منهم عبد
الحميد بن ابي الحديد المدائني قالوا يجوز تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجاز تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير ان يقدم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومنشأ شبهتهم
في هذا التجويز ان النبي قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن منع هذه الافضلية انما توهم لهما بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والاثار هذا ان جعلنا التقديم والتأخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلنا منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناصبية فهو ايضا غير معقول
لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدي في الفقه مقدما على ابن عباس وعبد الله بن مسعود عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجائب ان ابن ابي الحديد
هذا التقديم الذي هو قبيح الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
في غاية ما يكون من السخف لانه نسبة ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه على مذهبه يخالف مذهبه لهذا احمل التشكيات الواردة من علي عليه السلام عن
الصحابة والظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي عليه السلام لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي عليه السلام الشكاية مطلقا لانها حينئذ يكون ردا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة
المكلفين علم بها جميع الخلق غير علي عليه السلام فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تقديمها بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية
على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه به حقيق ثم هذا الذي اجاب به عن جانب المصنف اجتنابا للداعي من الاحتمالات التي ذكرها الناصب
في زبدة الثالث ويتضح صحته وافادته في المقصد عند القدح التفصيلي على مقدماته زبد المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فيلزم الاستدراك وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكره في الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا ههنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة فمردود بانا سلمنا
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والفقه
والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجورة يزيد والوليد الاموي الجبار العنيد الذي استهدف
المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل الشقي واللص المتغلب اللدود الشقي ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا ابدا في غوائل الفتنة المتوهمة على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل منهم وصلب كل عدو متوهم واحراق بيوت اقوامهم وجيرانهم وقص اعناقهم الى غير ذلك من العذاب
والنكال بل الثبوت دينهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ودفع تطاول بعض
الاهالي على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجابرة بل بوجود الشحنة بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقية فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة يمنعون تطاول اهل الفساد الناس على غيرهم من الضعفاء بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الا انهم لكنهم انفسهم واولياء
دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يشاؤون من الجور والفساد ولو وقع خلل في احكام الدين القويم واعوجاج في اركان الطريق المستقيم عجزوا عن الاصلاح
والتقويم كما اشار اليه عبد الله بن الحر في جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما وبالطف قتلى ما ينام حميمها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تأمر
نوكاها ودام نعيمها واضحت قناة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها وليتامل ذو الراي السديد ان فيما وقع ايام تغلب يزيد عليه من
اللعنة ما يرو او يزيد من قتل الحسين عليه السلام شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وافتضاض الف بكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام
رعاية حقوق الانام او في رمي المنجنيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن يدخلها الى دار السلام واما اشتراط
الناصب عدم كون الامام فظا غليظا فيشكل بحال امامة عمر فانه كان مذكورا على لسان الصحابة بهاتين الصفتين كما سيجيء بيانه واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادي فقد مر ما فيه وسيجيء بيان الخطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله وان وجد في رعية من كان بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا كذلك
بالنسبة الى علي عليه السلام وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي ومن اعظم ذلك ما اشتهر
انه لما وصل الى المدينة خبر انكسار رايات اهل الاسلام في مقابلة رايات اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني بخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول
المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين عليه السلام بقواعد علم الجفر المختص به على رايات اهل الاسلام جدولا مشتملا على ... في مائة وواحد
ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسر رايات العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب ثم كان عليه السلام محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة الخدعة
التي يعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا يصفون معوية بذلك فقد حكى انه لما بلغ عليا عليه السلام ان جماعة من عسكره يقولون ان معوية صاحب الدهاء و

علم فالمهم لولا الذي تكتب من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده اذ لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره
خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة مفضولا منه عن شانه اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون
ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والسمع
وجعله المصنف شناعة على القايل به هو هذا فكان لو اوجب الناصب قصر المسافة على نفسه بقول ان تفضيل المفضول جائز اذا انتظمت الرياسة
بالمفضول ايضا لئلا يصير في بالمقدمات العواصم مستدركا وانهم سيصرح الناصب المردود دانه في هذا الجواب المردود بعد المماشاة مع الخصم في المحافظة على
قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره اعقل الحكماء وتبعهم في الجهات الشفا حيث قال لعدد اشتراط النص والاهلية
ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون غريبا
في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب من العلم
الضال الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وفنونها لعقله لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم غريبا
في العقل والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي ع لان عليا ع كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا
هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب عم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائكم
الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي ع في العلم يحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وعندنا انه لو كان لهم
علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي ص عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمانهم من الخلافة
من نقض النظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشارة كما لا يخفى على من تتبع الاثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا
المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا عرفنا بطلانه ففيه ان المصنف يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملائمة
والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا في الفصل المعقود لبيان تنزيه الانبياء عن عهر الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية
من باب الكمال والنقص والملائمة والمنافرة الذي يستقل بادراكه العقل ويحكم بترجيح احدهما على الاخر واما ما ذكره ما استدل به المصنف من الاية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل ففيه انه تغافل وتجاهل عن تتمة الاية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى
فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر الى غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالاية فتجاهل ما ذكره الناصب لغوا
لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع
وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الاية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من
المفهوم من كلمة لا وما ادى معناه وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الاية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي
فافهم واما ما فصل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكره الناصب فظاهر انه اشار بذلك الى ان عليا ع وان كان افضل واكمل لكن حساد
قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشية من هلاك اضنا ابائهم
واولادهم واخوانهم بسيفه ع ويؤل حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة
كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلثة زيادة ونشاطا **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الثالث** في طريق تعيين الامام
ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالف اهل السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق
الارض وغربها باعتبار مبايعة عمر بن الخطاب له برضا اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشير بن سعد واسيد بن حضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الاخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت ع الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يرضى العاقل لنفسه
الانقياد الى هذا المذهب وان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ايضا ولا يدرك حاله من الايمان وعدمه ولا عاشره ليعرف
جبلة من دينه وحقه من باطله لاجل ان شخصا لا يعرف عدالته ايضا بايعه هل هذا الا محض الجهل والخروج والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغرب الاشياء واعجبها بحث الاشاعرة عن الامامة ونزوعهما عن الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق
على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قصد اضلال العبيد بهذه الشرايع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال
والكفر وانواع المعاصي الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يشك في صحة الشرايع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب في الصلاح في العالم اقل
من القابل ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء
السايغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبد والمصلحة في

اتباع

اتباع هذا الامام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من
امر اخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق او بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية
خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سيأتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله في محاله واما ما
ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير فهذا امر يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بمحضر من ارباب
الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن يهتم بامر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في
ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل اختلف رجل واحد من رواة الصحاح الى اليوم من ارباب التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة
حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا كما سيأتي بعد ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء
باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم ابتداء البيعة كان عمر بن الخطاب تابعه الانصار وبايعه بعد التخلج والتردد والمباحثة ولو كان الانصار
سمعوا من رسول الله النص على خلافة علي ع فلم لم يجعلوه حجة على ابي بكر ثم لم يدفعوا خلافته بهذه الحجة اكانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في عز الدار
وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا اهل الفتوة والزيادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد لم يطل وان
رسول الله في غدير خم نص بخلافة علي ع فلم تتطاولون الى قول رسول الله ولم لا تنقادون بقوله وكان اقل فايدة هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم
يجتري احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا هل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس لم يحضر
الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله كانوا ساكتين
في وقت المعاضة ولم يذكروا النص اصلا مع ان عمر وابا عبيدة الزموهم بقوله الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير
خم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي ع لجزم بعدم النص من رسول الله
على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة ارباب الحل والعقد ثم ما ذكر هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يعتقدون على هذا البحث ويتعجب عن بحثهم في الامامة
لقولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا ويصوب النبال على رايه الباطل الفاسد وقد بينا لك ان شيئا مما ذكره
لا يلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان الكوذين امثاله انتهى **واقول** فيه وجوه من الجهل وضروب من التجاهل اما اولا فلما في قوله ان الشخص بمجرد
صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما اه ان هذه المقدمة لا يفيده في اثبات مطلوبه لان مجرد استجماع الشرايط وان لم يوجب كون الشخص اماما
لكن من البين ان الشخص لا يصلح اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرايط والكلام في ان غير علي ع هل كان مستجمعا لها ام لا فافهم واما ثانيا
فلان حكمه ببطلان ما ذكره المص من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان باطل من اصحابه
وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منواله حيث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع
من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة
ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة
بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد
فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين
في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب اخذ ونحل ما ذكره في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يبدل
هذا الذي نقلناه الى نظره ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا خفاء في انهم تابعوا لنصرة الشرع فيهم لا تصرف لهم في انفس غيرهم من
احاد الامة وهم اقل من ان يتمانعهم فكيف يولون الغير على انفس الخلايق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لا يتاتى في الاشخاص كيف
يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعاء النقول المتواترة على دعاويها
الباطلة المذكورة مبنيا على ما سنذكره عند ذكر تعصب علي ع من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى واحد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا
ذلك اليوم جماعة الانصار مدلل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير مستغفرين
بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مكر
من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب في
مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد ص في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر
وحصرها في الانصار يوجب خروج ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان اميرا على الثلثة وغيرهم عند وفاة النبي ص فان هؤلاء كلهم امراء
مهاجرون كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر قد تحقق
اتفاق الكل على خلافته ورضوا بامامته فتم الاجماع ح وفيه ان ذلك ايضا ممنوع لتاخر بيعة علي ع واصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه اتفق على
كا فقد اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة واولاده لم يتفقوا على ذلك ولم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سيجيء ولو سلم نقول قد اعتبر في تعريف الاجماع

اتفاق اهله على امر احد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا يتحقق حصول الاجماع على خلافة ابي بكر بل نقول انما
وبالجملة ان ادعوا الاتفاق لكل في وقت واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فبطلانه بسبب
سقوط القيد كما عرفت ثم الظاهر ان هذا الناصب في عدم مبالاته بالكذب بل اكثاره من الافتراء على الكتاب والسنة والتاريخ قد اعتمد على ظن ان كتابه هذا مما
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن ضاهاهم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاشان من بلاد ما وراء النهر عند
فراره عن السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما قرر في اول الكتاب متحفا الكتاب الى شاه بيك خان والي تلك البلاد وقد علم
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد هناك خوفا من الهلاك وكان اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من كلام الاشعرية
فلا يطلع احد منهم ايضا على الاكاذيب المودعة في كتابه والحق انه قد اصاب الخطاء في ذلك لهذا فقد رايت في ظهر نسخته المشومة بخط بعض قضاة ما وراء
النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله واما رابعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد بن عبادة فكاذب من وجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم
الذي قبض فيه رسول الله في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلثا من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة
اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه نظر عمر وقال له ادخل يا
سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام على ان اكون في بلد انت اميره ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم ففي تلك الايام كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل وقال صاحب
روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وقال البلاذري في تاريخه ان عمر بن
الخطاب ارسل الى خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري بقتل سعد فرماه كل واحد منهما بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل
خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم يخط فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا انه غير مسموع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة وقعوا فيها اولها ان
وغيره في قلوب الناس من ان عليا قد تقاعد عن تمسك الخلافة والتزم البيت واشتغل عن جميع المهمات فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله واشتغل علي مع جماعة من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي وتعزيته معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده
اوقع بعض المنحرفين عن علي في قلوب الناس انه قد تقاعد عن تمسك الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه من الانصار ما سمعه من حال علي وذكر انه لا بد ممن يلي هذا الامر وليس سوى قرشي يليق بذلك فخاف الانصار
ان يشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم للثارات الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار
وحضروا سقيفة لمشاورته وقبول الخلافة فابى سعد عن ذلك لكون علي والنص المنصوص بالخلافة عن الله تعالى ورسوله فلما سمع قريش بذلك تواثب
منهم بعض للفرصة في استواء الامر فتعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والتسوية ببيعة ابي بكر منهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله فليكن لاحد منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فابى ابو بكر و
اصحابه عند ذلك محتجين في ذلك بان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول مقالتهم متمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب الحال الى ان
ما غلب بشير بن سعد بن ثعلبة الانصاري دعاه الا ابن عم سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم تقوية لقريش وبادر عمر الى الصفق
بيده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه فلتة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
الكتاب المواهب لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فوالله لقد سمعت رسول الله يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله بيده لا نبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله فقال ناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعتك نفسك ان
يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات
الحلي رحمة الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير اكتراث باهل
البيت وبني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلثة يرجو الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله في علي من الوصية في امامته في مواطن شتى وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه
النبي بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وصلا
تعوق علي في بيته والاشتغال بتجهيز النبي دون تمسك الخلافة يعلم بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذ الامر فيه والله ما مات عمرنا علمنا منا امير

ومنكم

ومنكم امير تذكروا عن رسول الله الائمة من قريش وسلموا الامر الى الانصار وسائر الامة وقطعوا بذلك حججهم ولحقوا ببيعتهم ولما فرغ علي واصحابه عن
تجهيز النبي ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بان نازعهم في الامر ونكث البيعة والتعرض لوقوع مفاسد بين
المسلمين وخلل في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبة النبي طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله على تفويض الامر الى
ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجي مع جوابها في الموضع اللائق بها ومما يفلج حرق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة
وهو من كبر شيوخ اهل السنة وله عدة مصنفات في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب قال في كتاب السياسة في باب امامة ابي بكر واباء علي عن بيعته ما
صورته وذكروا ان عليا اتى به ابو بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة
لي اخذتم هذا الامر من الانصار احتججتم عليهم بالقرابة من النبي ص وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر
لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله حيا وميتا فانصفونا ان كنتم
تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم امره يرده عليك
غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد
في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر
منكم ما كان فينا القاري لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه فهنا كما قال بعض الفضلاء عدة
شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا
وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن
معاشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب وليت شعري ابن مجتهدهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك
وهو عندهم امام ام كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب امامهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بامامتهم فقد تم هذا
يهدي الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما سادسا فلان ما ذكره من قوله ع الائمة من قريش صحيح يؤيده قوله ع في صحاح
الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي ع لكن لما اوقعوا في القلوب
انه قد تقاعد عن تمسك الخلافة كما ذكرنا سابقا فاموهوا ان ذلك يجوز العدول الى قرشي آخر واما سابعا فلان قوله فلم لم يقولوا الامام علي بنص
رسول الله انه مدفوع بامر سيجي من انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي ع ومع هذا فقد اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن
بيعة ابي بكر وقال لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما مر ايضا وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب بما قررنا يعلم ايضا بطلان ما ذكره
الناصب الخارجي من سكوت الانصار واما ثامنا فلان ما ذكره ان شيئا مما ذكره المصنف لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله
خالق كل شيء فان لزم شي فهو لازم لله على مذهبهم تعالى فافهم هذا فانه لطيف جدا قال المصنف رفع الله درجته المبحث الرابع
في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب ع وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب
ثم عثمان ثم علي بن ابي طالب وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين ع من حيث العقل وهي من وجوه
الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا
يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي ع لعدم الفارق الثالث الامام يجب
ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي ع لم يكن كذلك فتعين هو ع الرابع الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وغير علي من الثلثة
لم يكن كذلك فتعين ع الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسيأتي ان عليا هو الجامع
الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام
بالحق بعد رسول الله ص ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى ع ودليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص والاجماع بالبيعة
اما النص فلم يوجد لما ذكرنا ولما سنذكر ونفصل بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد في غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان
الاجماع منعقد على حقيقة امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية
لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه معصية كبيرة يوجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
في الامام وتجعلونها شرط صحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع
من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا وان النص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى من الناس
ومسمع منهم والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي ع والنبي ذكر في اخر عمره على المنبر ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب
العسكر وكان ينبغي ان النبي اوصى الانصار بامداد علي في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف نصه في خلافة علي ثم ان فاطمة مع علو منصبها
زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله والدنو العباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

امامة علي على الظن غالب على او تقليد المجتهد الفلاني يخطؤنه بل يفسقونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام
ان ثبت خلافته بالفعل وان ثبت بالقول لكن لذلك فهو وقد جرت العادة بالتبعية مدة غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه
استخلف عليا عم في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر الامور لانه لا قائل بالفصل والترجيح معنا
لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول
الاجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن عدم حضور اهل البيت وشيعتهم والانصار واولاده
اصحابه ولهذا اطوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب اصحابه ان ارادوا بوقوع
الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان ارادوا بعد تطاول
المدة فهو وان كان مخالفا لما اعتبر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر ممنوعا ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اذا اسلم الاكثر
وخافت الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوف وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم فهم وانما بايعوا بعد ستة اشهر
وامتنع علي عم ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الا ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى معوية
بعث الى علي عم في كتاب كتب اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بعيره ويوبيه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي
بكر حتى سنكره عليها خاضعا ذليلا كالجمل اذا لم يعبر على فطرة وشبهها فانه بكره ويحبس بالرماح وغيرها لبعبر كرها فكتب اليه بالجواب ما ذكره
في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عم وهذا لفظه وقلت اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان
تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذا يجيء الى غير ذلك واوضح من هذا
ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد مبايعة الناس له وهي مشهورة وسيذكرها المصنف في هذا الكتاب
قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد قضايا عمر ان عمر هو الذي وطى الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف
الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ايضا باب الانكاء على الخصم ويحمل على ان بيعة علي كانت كرها ما رواه الحميدي
في ستاس حديثه من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قالت عايشة وكان
لعلي عم وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي وفي جامع الاصول قالت يعني عايشة فكانت لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عم ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما راى علي انصراف وجوه
الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ايتنا ولا يأتنا معك احد وكره ان ياتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تأتهم وحدك فقال
ابو بكر والله لاتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده الحديث وفيه وجوه من الدلالة على
ما ادعيناه كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا او لنحرقنها
عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من
البيت ولا حرقنه ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق على ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن
وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في مما نقله من رواية عن النظام والمحصل ما تفرد في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وقد تقدم احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناصبي فيكون باطلا وما ظنك باجماع يقع فيه ضرب المهاجرين وتكسير سيوفهم وكشف بيته
على رؤوس المسلمين ويقصد احراق بيت سادات بهم الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور واما ثانيا فلان الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من ايات واحاديث نص في بطلان خلافة عباس وبنيه
كما سنبينه هنا ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في دولة خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة
بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهم لم ينازعوا ابا بكر مم بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك قبل هذا بما فيه كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا
فلان النزاع مع الامكان مخل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من نفاق سائر قريش على ذلك مع
اسلامهم لا كثر الانصار واما سادسا فلان قوله انه هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة منا المحققة سابقا من انه ضد المعصية لا يوجب الخلل في
ملكة العصمة فتذكر وتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا فقد مر وسلمنا ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة مع
مدخول بانا قلنا انه اشجع مجتمعا من هو حاميا عليه والا لزم انثلام عصمة النبي من عدم قتل الكفار في اول الامر ثم في عام الحديبية حيث صالحهم مع
وجود من معه من علي عم وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواب الجواب بل كان توقف علي عم عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام
اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قلته ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوائف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي
بكر عداوة لعلي عم حتى روى ابن ابي الحديد ان كان مع علي منهم في حرب صفين خمس نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي
ابن اخته عم وابو الربيع بن ابي العاص ربيبة المشهور بانه كان صهر النبي عم ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص

بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وكره الانصار خلافة ابي بكر وقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامة علي نص جلي
لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فلم يبطلوا امتناع المنازعة معه كما هو
الامر يدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه على صحبة اهل الحل والعقد فلا تضرب اعداء باشياع الاسلام
ولم يكن غرض من الصحابة لاجل السلطنة والزعامة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة لئلا يدخل الناس كافة في دين الاسلام وقد كان يحصل
هذا من خلافة ابي بكر مسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال
رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي عم فالاول وجوب كون الامام معصوما وقد تقدم عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما تقدم وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون
الامام افضل من الرعية كما ذكر اذا يثبت فضيلة علي كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة
في المشايخ الثلثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذا دانوا الحفظ للحوزة انتهى واقول مواقع الايراد في كلامه مما لا يخفى اما اولا
فانكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره ان شاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان نعقاد الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل محقق العدم كما نبهنا وننبه
عليه ههنا وقد ذكر ملخص ما افاده بعض اعلام علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشرحه عبارة عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور في وقت واحد والجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح
العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل له تحقق او لا وعلى التقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة
ودليلا هل هو كذلك ما لم يصل ثبوته الى حد التواتر او لا وفي كل ذلك الخلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت
شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر ويتصدى لاثباتها بعد ذلك خلاف اخر وهو انه هل يشترط في حقية الاجماع ان لا يخالف
ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه دعوى
اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي قاسوا فان النبي في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة واذا جعله اماما في امر الدين ورضيه فيكون ارضى
لامامته في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة وزعموه سندا وقد عبر واعن ذلك بعبارات متقاربة مذكورة في شرح
التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر الشافعي والرسالة الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها
اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلام والظاهرية
من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقيمون على نفي حجيته حججا عقلية ونقلية يجيء بيان منها في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ولغيرهم ايضا في
شرائط الخلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك لا يجدي دون شرط الفساد انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جايز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة
والقرشية وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة
في جميع امور الدين والدنيا تحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخويه فلا يصح قياس هذا بذلك وقول بعضهم ان الصلوة
من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد يعرفون الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر انه
كلام مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون ان النبي امر الناس في مرضه بالصلوة فقالت عايشة بنت ابي بكر لبلال انه
امر ان يؤم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال المورث للفساد وضع يده المباركة على منكب علي عم والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد
ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويعضد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة قال فوجد رسول الله عم
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد ضحك السيد الشريف الجرجاني في
القوم في شرحه للمواقف فانه ذكر هذه الرواية وجعلها ايضا مخالفة لاصل ما وضعوه واخترعوه من رواية ايتمام الناس بابي بكر صلاة عن رواية ايتمام
النبي به حملها على انه كان في وقت اخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقديم ابي بكر في الصلوة صحيحا كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان
ذلك نصا من النبي عم نصا بالامامة ومتى حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يحتج ابو بكر واصحاب السقيفة بذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا
به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم الاختلاف والاحتياج الى اشهاد السيوف وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور مع ظهوره
ان العاقل لا يختار الاغر الاصعب مع وجود الاسهل الا لعجزه عنه فعلم ان ذلك لم يكن فيه حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكرها
في الكلام في اصالته مستقصى فلا يصح اثباته بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكر
في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنوا النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما
في مسائل الفروع الفقهية فيكون مخطئة المجتهد الذي ظن ان ابا بكر لم يكن اماما باطلا وكان تقليد ذلك المجتهد جايزا مع انه لو قال احد عندهم اعتقد
عليها فانه حين ابا بكر لامامة الصلوة كما في الصحيحين وغيرها قال ابن مسعود لما قبض النبي صلعم قالت الانصار منا امير ومنكم امير فاتاهم
عمر فقال

اخ سعد بن ابي وقاص وكان مع معوية ثلث عشر قبيلة منهم مع اهلهم وعيالهم وقد قال عم في بعض خطبه اظهارا لتظلمه عنهم اللهم اني استعديك على
قريش فانهم قد قطعوا رحمي واكفوا انائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت اولى به من غيري وقالوا الا ان في الحق ان تاخذه وفي الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متاسفا فنظرت فاذا ليس لي رافد ولا ذاب ولا مساعد الا اهل بيتي فضننت بهم عن المنية فاغضيت على القذى وجرعت ريقي على الشجى
وصبرت من كظم الغيظ على امر من العلقم والم للقلب من حز الشفار انتهى كلامه عم وكذا قلنا ان النص كان بمرأى من الناس ومسمع من الانصار لكنهم نقل
انه لم يمكنهم ان يشتبه الامر على الناس على ان نصا بالوجوه التي وقع عليها الاشعار واما قوله والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي عم
ففيه دليل واضح على ان ترجيح قريش لابي بكر على علي عم كان من محض العداوة والعناد واما ما ذكره من ان الانصار كانوا الجند الغالب فغير
مسلم ولو سلم فقد علم النبي صلعم ما يؤول حالهم اليه بعده فانه من خذلان بعضهم لبعض كما مر فضلا عن خذلان علي عم واما ثامنا
فلان غاية قبيلة والزبير لم يكن وافيا في دفع جمهور قريش وابو سفيان كان منافقا ولم يكن غرضه من قوله ذلك الا اثارة الفتنة لا نصرة علي عم
وحيث علم علي عم ذلك اعرض عنه وقال له ما حاصله انك من اهل النفاق لا يعبأ بكلامك ولهذا ايضا لما سمع ابو بكر وعمر كلامه لعلي عم في ذلك
استألفوه واستمالوه بتولية ابنه يزيد على الشام سكت وصار من اعوانهم وانصارهم مع ان ذلك الاقوال من عباس والزبير وابي سفيان انما كان
بعد اتفاق جمهور قريش والانصار على بيعة ابي بكر فلتة وكان النزاع بالحرب معهم مؤديا الى الفساد واما تاسعا فلان ما ذكره من ان ابا بكر
عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له مسلم وما عندهم حق اذ لا ريب في صحة ضعفه في نفسه ورذالة قبيلته وخاطره في ذاته كما اعترف به ابوه ابو قحافة
ايضا وتعجب من اتفاق قريش عليه كما رواه ابن حجر في صواعقه حيث قال واخرج الحاكم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال اهل رضي بذلك بنو عبد مناف
وبنو المغيرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت وانما تقوى ابو بكر في امر الخلافة باتفاق جمهور قريش على اعانته عداوة لعلي عم
كما مر مرارا وانما اختاروا الشيخ الضعيف اللئيم من بينهم ليدفعوا عن انفسهم تهمة العداوة والاغراض الفاسدة بالجملة فيقول الناس انه لو كان
غرضهم في ذلك مدافعة علي عم عن حقه من الخلافة لارتكبها واحد من اشرافهم واكابرهم او يتسنموها بينهم وليس فليس ويكشف عن هذا ما رواه
في المشكوة وغيره في جملة حديث من قوله عم وان تأمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم ويوضح عنه ما رواه
ابن حجر في صواعقه حيث قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله صلعم ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب
غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وتوبة مما روي
في موضع اخر من قوله عم ان اهل بيتي سيلقون بعدي من امتي قتلا وتشريدا وان اشد قومنا لنا بغضا بنو امية وبنو المغيرة وبنو مخزوم صححه
الحاكم وفي موضع اخر عن السلفي في الطيوريات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت ابي عن علي ومعوية فقال اعلم ان عليا كان كثير الاعداء ففتش له اعداؤه
شيئا فلم يجدوا فجاؤوا الى رجل قد حاربه وقاتله فاطروه كيادا منهم له انتهى كلامه ووجه التأييد ان اعداء علي عم في زمانه لم يكونوا من اليهود
والنصارى ولا من الانصار واعراب البوادي والبراري انما كانوا الطوايف من قريش الفجار فجاؤوا او لا برجل قد اخذ بقوتهم الخلافة عنه من غير احتياج الى اعمال
السيف والسنان فثانيا برجل حاربه وقاتله كما قيل ويفصح عن جميع ذلك ما روي عنه عم في الخطبة الطالوتية حيث قال بعد الحمد والصلوة مخاطبا لمن حضر
من المحبين والمنافقين ولمن غاب عنهم ايتها الامة التي خدعت فانخدعت وعرفت خديعة من خدعها فاصرت على ما عرفت واتبعت اهواءها وضربت في عشواء غوايتها وقد استبان لها الحق فصدت
عنه والطريق الواضح فتنكبته اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه وشربتم الماء من منبعه واخذتم الطريق من واضحه وسلكتم
من الحق نهجه لتنهجت بكم السبيل وبدت لكم الاعلام واضاء لكم الاسلام فاكلتم رغدا وما عال فيكم عائل ولا ظلم منكم مسلم ولا معاهد ولكن سلكتم سبيل الظلام
فاظلمت عليكم دنياكم برحبها وسدت عليكم ابواب العلم فقلتم باهوائكم واختلفتم في دينكم فافتيتم في دين الله بغير علم واتبعتم الغواة فاغوتكم وتركتم
الائمة فتركوكم فاصبحتم تحكمون باهوائكم وعن قليل تحصدون جميع ما زرعتم وتجدون وخيم ما اجترحتم وما اجتلبتم والذي فلق
الحبة وبرأ النسمة لقد علمتم اني صاحبكم والذي به امرتم واني عالمكم والذي بعلمه نجاتكم ووصي نبيكم وخيرة ربكم ولسان نوركم والعالم بما
يصلحكم فعن قليل رويدا ينزل بكم ما وعدتم وما نزل بالامم قبلكم وسيسألكم الله عز وجل عن ائمتكم معهم تحشرون والى الله عز وجل غدا
تصيرون اما والله لو كان لي عدة اصحاب طالوت او عدة اهل بدر وهم اعداؤكم لضربتكم بالسيف حتى تؤولوا الى الحق وتنيبوا للصدق فكان ارتق للفتق
واخذ بالرفق اللهم فاحكم بيننا بالحق وانت خير الحاكمين انتهى ولنعم ما قال الشاعر في هذا المعنى شعر توسلوا لولاة الامر انهم ما تسلكم
في الارض سفاوا واما عاشرا فلان ما ذكره من انه لم يكن غرض بين الصحابة الاجل السلطنة آه فيه ان من اثار الغرض والعصبية والمرض ما لا يخفى وكيف
يخفى ذلك بعد ما ذكرنا من سعيهم واستعمالهم كل حيلة ومكيدة في تقمص الخلافة وبعد ما نقله الصغاني في المشارق عن البخاري من قوله عليه
لاصحابه انكم ستحرصون على الامارة وانها ستكون ندامة يوم القيمة فنعم المرضعة وبئست الفاطمة الحديث وقال الشارح الهروي اخرجه البخاري في الاحكام
والنسائي في ستحرصون للاستقبال كما في ستكون ويكون المراد بيان حرصهم عليها بعده لكن لما يحتمل ان يكون للتاكيد كما في قوله سنكتب ما قالوا الاية
والمراد بيان شدة حرصهم على ذلك كرر لفظة ان في قوله وانها للتاكيد وبيان ان ذلك واقع البتة انتهى وقد انصف واعترف شارح المقاصد بظهور
ما وقع بين الصحابة من التشاجر والخلاف والتعريض النفوس لكل بلية وافية فلا ينفع في اصلاحها ما تكلفه الناصب من التاويلات الباردة الصادرة

عن الخلافة

عن الخلافة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد بنصه ليشتمل على النظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسعه الاشارة ولا يغني من جوع فنقول قد انطق
الله لسانه بالحق فقال ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره
على ان بعضهم قد حاد عن الطريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة والميل الى
اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتاويلات
بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلعم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا
اشتباه على الآراء يكاد يشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله
على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى انتهى واما الحادي عشر فلان استشهاده بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة مردود بان
السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصبي سود الله وجهه مما لا يركن الى اعتباره الا القلوب الساذجة والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين القائلة
عن قوله صلعم كلهم في النار الا واحدة فانه دل على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الكثير وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل
ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق
ان النبي صلعم اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر بيانا او خصوص مولانا امير المؤمنين عم كما يشعر به كلام الزمخشري
وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما ورد في شانه من قوله تعالى وتعيها اذن واعية على ما سيذكره المصنف فانهما قالا فان قيل لم قال اذن واعية على
التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم وان
ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يحمل قول النبي قال ذلك في بعض الغزوات والاشارة
الى طايفة من عسكره بالقصد الى التعرض بجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي عم في حرب صفين
حيث قال في بعض ايام صفين اصحب معوية جماعة من قبايل يحصب وكندة ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري فقال له اخرج واقصد بخيلك هذا الجانب
فلما علم علي عم بذلك الخبر همدان عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الجمل فان معوية قد قصدكم بهذه الخاصة دون غيركم انتهى واما الثاني عشر فلان ما اعاده
ما قدمه من عدم وجوب العصمة وديننا في ظلمات العقد وكذا ما قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية ويستدل
على الاشتراط هيهنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حين سأل الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقرير الاستدلال
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون وح نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذرية المسلمين العادلين مدة عمرهم
او لذرية الظالمين في تمام عمرهم او لذرية المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الاخر لكن يكون مقصوده ايصال الامامة اليهم حال
الاسلام وعدالتهم او الاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم
حال ظلمه وهذا لا يصدر عن غافل بل جاهل من معتبر فضلا عنه وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو ان الامامة مما لا ينالها من كان كافرا ظالما في
في بعض ايام عمره ان قيل ان بعضا من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وح لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع عمره ايضا
ان هيهنا شقا خامسا قد اهملتم اخذه في الاستدلال وذلك لجواز ان يكون ابرهيم عم قد زعم ان في ذلك البعض من ذريته الذين سأل لهم الامامة يكونون
متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفا لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهد الامامة مما
لا يناله الظالمون تنبيها على بطلان زعمه اسلام هؤلاء كلا او بعضا وح لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلنا في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجته على الخصم تصريح البعض الاخر بل اكثرهم ومنهم
صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضا من سياق الاية على انا نقول يلزم من اشتراط ذلك في
النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تاييده بالوحي العاصم عن الخطاء وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم عم وعن الثاني ان بطلان
زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجودا متعينا يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة
باجمعهم ممن يتصفوا او سيتصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجود في زمان ابرهيم عم من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين
لا مجال للزعم الباطل فيهما ومن وجد بعدهما من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين بالنص وبعضهم اولياء مرجوين وبعضهم من
نساء المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن و
ظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه عم اذا طلب الامامة لبعض ذرية المعدومين لا بد بمقتضى شان نبوته وقوة نبوته تخصيصه بالبعض ان يكون
ذلك الطلب بشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة الدائمين او في الجملة ولما احتمل ان يكون بعض من ذرية المعدومين مسلمين عادلين في الواقع
وتوهم يكونوا مبهمين عنده حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الامر صالحا لكون ذلك البعض الذي خصهم بالسؤال الامامة
لهم ممن كانوا على خلاف فلا زعم فيهم قبلهم السلام ساقطا عن صلة وقد منع بعض الفاسقين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلا ان الله

لما عدل عن جواب سؤال ابرهيم الى الاجابة بعد بيان الظالم العهد الامامة فكانه اجاب بغاية مع زيادة وهو منه ظاهر اذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك
العلام ان يسكت راسا عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسال عنه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا ينبغي الجواب كما في
في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترف فيه بان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد هذا
القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجيه وكذا الكلام فيما تقدم من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته واما المنقول فالقران والسنة المتواترة اما القران فايات الاولى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي ع وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على
المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الاية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف
كولي الصبي والمراة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامة علي ع فبطل
الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الولاية ههنا بمعنى النصرة لا بمعنى الاحقية بالتصرف فلم يكن مناسبا لما قبلها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا
ليتلائم اجزاء الكلام انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة فان حصر الولاية
في المؤمنين الموصوفين في الاية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن
مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم
الحصر لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة في حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا علي ع يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف
وبه عليا ع يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شان الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل روي انه
قد وقع هذه الكرامة عن بقية الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور اعم من الولاية بمعنى النصرة
الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجيه الامامة مهتد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه بان نفي العام نفي الخاص
مع الزايد فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الاية وايضا العطف دال على تشريك الثلاثة في اختصاص الولاية باي معنى
كان بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين مشتملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذا نصرة الذين امنوا غاية الامر ان التصرف في امر
مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل نقول ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي مرجعها الى الاولى بالتصرف لان مالك
الرق وهو احد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمن يعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن
العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بصاحبه من الذي ينسب له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان
الايات انما يجب ان لم يمنع عنها مانع وقد بينا عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الايات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلزم
ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والقراء جمعوها لهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على التقدير المذكور فهذا امر
يرد في الحقيقة على خليفتهم عثمن حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الايات كما هو حقها وكان له في ذلك مارب
شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في قوله فيجب ان يحمله على ما قبله محل تامل وقوله ليتلائم اجزاء الكلام لم يدل على الوجوب
خصوصا اذا دل الدليل على انه لا يصح ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الوقت امامة حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه
اما اولا فلانه يستفاد من كلامه في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب ثبوته منافيا المتكلم قطعا او احتمالا لا يختص بالقصر الغير
الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة ما في الدار الا زيد بقصر حقيقيا مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطا انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم امامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان امرتم عليا
ولا اراكم فاعلين اه قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله الاية والحجة واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الاية بين اختصاص الولاية في الله ورسوله واشتراكها بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقق الاشتراك الرسالة وعمومها لجميع الناس رد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا
فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه اذ محصله ان النزاع في خلافة الثلثة وولايتهم انما وقع بعد النبي فالحصر
لا يفيد وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي ص امام وخليفة ولا تردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

من ينازع

من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد نافيا الالوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها لا مطلقا وهو كما
ترى هذا وقد اعترض ابن تيمية بعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية وقال انكم تقولون ان عليا ع في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع
والاستغراق في جميع حواسه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسمه الواقعة فيه وقت الحرب يؤخر
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك احس بالسائل حتى اعطاه خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال الشعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس الطاعة سكر حتى عكس من فعل الصحابي
فهذا افضل الناس وحاصل الجواب ان عليا ع في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات وادراك السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى — السائل
غير الحق لانه فعل فعلا يعود نهايته الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكره فعلا موافقا لفعل الصحاب ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا خرج بذلك عن سكره فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الخلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن ميدارم فلا ينبغي ان — الجلوة
ينازع مع علي ع في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية قد نسبوا طريقتهم في التصوف الى ابي بكر فيجوز ان يجعلوا امرا كان
لابي بكر مرتبة لا يحصل لعلي ع فان هذا كلام لا دافع له الا التعصب **قال المصنف** رفع الله درجته **الثانية** قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي ع يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدم التساوي ولعدم صلاحية غيره ههنا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما
ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكر من ان رسول الله ذكره يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي فقال الست اولى فقد ثبت هذا في الصحاح وقد ذكر صاحب مترجم كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة وهو من علماء الامامية ومحصله ان واقعة غدير خم كان في
مرجع رسول الله من حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي يعلم انه لو عمر وانه لا يجمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وقبيلته ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضله
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه ليأخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله وليتصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله بخلافة علي نصا جليا لا يحتمل خلافه لما اقدم الامراء العرب مع جلالتهم وكبرهم بعد رسول الله وحملهم الانبياء منهم مثل مسيلمة
الكذاب وسجاح وطلحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بهناة في امر خلافة علي ع مع ان رسول الله نص على المنبر بمحضر جميع
العرب ان انصف المتامل العاقل علم انه لا نص ههنا انتهى **واقول** اولا ان المصنف لم يدع اجماع المفسرين بل نقل الجمهور والمعنى بالجمهور اكثرهم ولعله
مراد المصنف من ذلك هو اتفاق جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر ولا طيمنا الاتفاق كانهم في ذلك اذ ما ذهب اليه بعض من طائفة و
وافق فيه اخرون من خصامهم يكون حجة على تابعي تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا وفلان
قال كذا الى غير ذلك من احاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله قال كذا
وهو شيعي امامي وصدور المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ذلك دليل على انهم بعد ما رأوا اقتحام الشيعة
عليهم بذلك استغنوا المخالفة بوضع الرواية المنافية اخفاء للحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على حقية ذلك ولا ظهور الخلاف انما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من تتبع عادات القوم
وقبائح فضائحهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم قد استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم منع انهم رووا
قبل ذلك في كتبهم يردونه تارة بالحد المخالف تارة بضعف الراوي وتارة بالتخصيص تارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين موكلون في تشريع الشرايع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال ان الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية كبار
اسلاف الذرية الاطهار واخلاف اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الكرام صلوات
الله عليهم اجمعين ومن تابعهم من صلحاء المؤمنين والاهم وقاسمهم من الغرباء المؤمنين ويطعنون بانه اولى بهم من اهل الحق واليقين حتى لا يعتمد على
كلامهم مطلقا المراسم وما اقل حياتهم واكثر عنادهم فاي خير في ذلك السلف واي جميل يرتب من هذا الخلف لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم ولقد نصح منه هذا الناصب الشقي العقل الزنيم حيث ارتكب تحريف ايات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما في الاية في
مسئلة اجماع العترة الطاهرة من تطهير اية التطهير عما اخترعه عليها من الاية الحاكمة عليها بالتكفير فضلا عن عداوة امير المؤمنين على انه روى الحديث في — عليه
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف وكذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني
رايت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت
مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة
التاسع والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة قد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققوا الاخيار بالقبول في
الاعصار فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع له على كتب الحديث والاثار وثانيها ان ما ستره في بيان سر الذي نعم كونه قادحا في دعوى
خصوصية الحديث مدفوع بان فضل علي وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القران بوجوب محبتهم مثل ذلك بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وقال النبي في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرات كما ذكره ابن حجر
في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المص قدس سره نبذا منها في هذا الكتاب فبديهة العقل حاكمة بان نزول النبي في زمان ومكان لم يكن
نزول المسافر متعارفا فيهما حيث كان الهواء على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملوا من الاشواك ثم صعوده على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي على وجه يناسب شان الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول
الوحي الايجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاسداء امر عظيم الشان جليل القدر يختص بحضرة علي دون سائر اهل البيت كنصبه
للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله
الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلام كما ثبت في الاصول الثابتة
في تحقيق الاية السابقة وقد فهم هذا المعنى من القضية السامعين لذلك الغارفين بمدلول الكلام العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنا علينا هنالك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ولي
الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين فقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته
لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول
فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه الابيات المشهورة المصرحة بما ذكرناه فاستحسنها
النبي واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي من ثقات مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سال سائل بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى النبي
على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلناه وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبع
ابن عمك وفضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه اهذا شيء منك ام من الله فقال النبي والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سال سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل
السنة ووضوح حجته وصراحة مدلوله على ما قررناه فيه فقصارى ما يكون ان تكاثر القدح والمنع عليه افتراء وبهتانا على وجه ينقبض عنه العقل
السليم ناشيا عن اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتورط في العصبية والعناد ولو كان باعث اتيان النبي بتلك الخطبة في ذلك الزمان
المكان خوف افتراق قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما رواه الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي قد يدفع ذلك في نفسه
قبل الوصول الى ذلك المقام قرائة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الطرح في ايام صبيحة ذلك اليوم لا في حر الظهر واشتداد الارتحال
بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضر مع الظهور ان جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لم يصحبوا النبي من مكة الى
الغدير بل بعضهم بقي في مكة ومن كان من اهل اليمن وغيرها من جزيرة العرب عادوا من مكة اليها فظهر ان الاعلام بذلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ولاجل ما ملاه الناصب وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مفاسد المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان
ادعى الى عدم نسيانها كما ان الكيفيات اعتناء بها فلما نسي ولان ذلك دل على كون ذلك مقتضى الحكم الالهي بل واجبها النبي كما جوزه القوم عليه الى غير
ذلك من الحكم الظاهرة والايات الباهرة ومما يدل على ذلك لانه صريح في ان بلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما احتمله الناصب بعيد

مناسب لابلاغ مما امنه مكررا الا يوجب التاكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك بحيث يخاطب نبيه بانه اذا لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه تعالى بعد
ان يكون المراد ابلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام وبه كمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان ثقيلا على الاقوام من غير
مصدق الاصل الخامس من اصول الدين الاسلام بنصب علي وتطهيرها امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي
بقتله لابائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في غزوات النبي كما تضمنته الرواية السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من
الامر الايجابي الفوري في تعيين علي للامامة فان لم تفعل واهملته كنت كمن لا يبلغ الكل ونظيره ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به لو
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي حذرا من اضغان القوم قال يا ايها النبي وتسليته
وعدم منا لانه منهم والله يعصمك من الناس فقدم النص واندفع الاحتمال الذي بضد الشقي الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس وثالثها ان ما
اشار اليه الناصب في ساواه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة او ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي
استدل عليها المص بقوله الست اولى الى اخره فلا يكون مسموعا نعم قد عارض ذلك صاحب المواقف بما في اخر الحديث من قوله اللهم وال من والاه وبان مفعل بمعنى
افعل لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا وان بين اولى الرجلين واولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه للناظر تفريق فمنها ان
اشتمال اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه بل انه في الاشتمال
على معنى اخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاشتمال بذلك لم خصوصا مع المقدمة المتواترة وايضا موضع الخبر جملة دعائية
مستانفة ليس ارتباط بوسط الحديث كارتباط المقدمة به فاشتماله بذلك لا يعارض اشتمال المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال على تعيين
المراد بمجرد تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة عليه بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة الاستدلال ثم اقول ان ما عن ذلك ان مؤخر
الخبر لنا لا علينا لان دلالته على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء يحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة عن ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار باوليكم وقال النبي ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما تقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بان العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انك عالم ولا يقال انا انت عالم مع ان المتصل والمنفصل هنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثير ومنها ان التقييد بقوله من نفسهم يدل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بنفس الناس الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتم معارضته واستشهاده
بقوله تعالى ان اولى الناس بابراهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابراهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه ضلال وتفعل
ان ما اصله بقوله فليتصف المنصف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب ممن كان لهم والناس
سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد رايتهم كانوا يحرفون عن علي
لما في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد وفي باطوا يف العرب كانوا اعرابا يرعون دوابهم في الصحارى
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم ذلك الخطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان منشا مخالفة طوايف العرب
الذين منعوا الى ابي بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم خلافة اهل البيت وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلنا في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة الحكم
المرتد من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة صنفان صنف لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه تقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا تسميهم اهل ردة ويدل على ما قلنا شعر الحطيئة
المشهور الذي يقول فيه اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لهفا ما بال دين ابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر وفي
التي طالبتم فمنعتم لك التمر او احلى لكم من التمر فيها لتبني وان رحلي ناقة عشية يحدى بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص
عنوسيتم عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع سيما مع داعي الكتمان كما عرفته فيما سبق منه وذلك كما انه وقع تلثا

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنة رفع اليد خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة او اخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم يتواترها
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرهما وعدم ترك الاحتجاج لا دم على نقد بعضهم انهم
يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا او الكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصد انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلاث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بتلك الاية او بغيرها مرة او مرتين او ثلاث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله شروطا رابعها ان لا يكون متروك المحاجة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند وقوع ما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث متمسكين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابي اياه وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الامة
فالصحابي محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين غلط نشا واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم
التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان التمليح بتقديم
الميم على اللام مصدر ملح الشاعر اذا اتى بشيء مليح وهو ههنا خطا محض نشا من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بما يشار
الى قصة ومثل شعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى القول
الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين ع وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي
الحمراء قال خدمت النبي ص تسعة اشهر او عشرة وكان عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ع ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين ع وعليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ع ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله قول اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان الازواج وهو سبب
لنظم القران قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي ص لانه مذكور في قرن حكايا بهن في المخاطبة معهن لكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤمنات الى
خطاب الذكور فلا يبعد ان يكون ما نزل في شان كل اهل بيت النبي ص من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي ص وعلى هذا
فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه لو كان يدعيها لما كان يدعها بالعجز والخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشائر وشرف القوم وغيرها من الفضائل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة مؤاخذة بما نهيت في
وقعة الجمل لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي ص وغيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الاية انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما مر ان مراد المص من اجماع المفسرين ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل الشيعة والسنة على ذلك لان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم واما ذهب اليه بعض من طائفة ووافقه واخرون من خصامهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المص
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كالثعلبي متأخرين
عن الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الرجس المارد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذين ادعى وجودهم واحدا باسمه بل نقد
كذبه في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الاتية مانع عن ذلك ومن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج نظر الى تلك المناسبة
فقد جعل نفسه مورد القول الشاعر اثبت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير الاسلوب في الايات المتقاربة المسوقة لذكر اهل البيت والازواج
لكن لا يجديه نفعا وان شار الى ما يعمها وايد التطهير فكون خصوص اية التطهير يفيد دالة على ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وستعرف اما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكايا بهن اه ففيه ان كون الاية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرينها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه ع لما نزلت هذه الاية جمع عليا
وفاطمة والحسن والحسين ع وجللهم بكساء فدكي فقال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المصنف هنا عن عمران او ما رواه الشيخ
ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه ص قال اذكركم الله في اهل بيتي قلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته ههنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده ومن كون

في جامع الاصول اه واقول يفهم من قول زيد ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر اه ان اطلاق اهل البيت على الازواج مبني على اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبتهم عنه اصلا دون
الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمس احاديث اثنان منها
وهما المسندان الى ام سلمة رض نص صريح في الباب لان احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انها قالت للنبي
عند ادخال علي وفاطمة وسبطيه في العباء ما قالت ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير والى خير والحديث الثاني هو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد بن الحسن المفسر الضرير الاسفرايني قد تضمن انه ع لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي والمهاجر عترتي واطايب ومي من لحمي ودمي لنكلا الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة رض
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين ع ولهذا يقال لهم آل العباء ولله در من قال من اهل الكمال شعر على الله في كل الامور توكلي وبالخمس اصحاب العباء توسلي محمد المبعوث حقا
وبنته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي ابن فقل ما ذكر من الاحاديث معارضة بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله ع الست من اهل البيت فقال بلى انشاء الله
قلنا لا نسلم صحة سندها ولو سلم نقول انها رض في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول ان كونها
من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تعالى فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهم لما سالته لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد
التعارض وهو ظاهر وايضا اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشا من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي ص مع اهله وازواجه ولو
اريد بالبيت ذلك لا حتمل ما فهموا ولكن الظاهر ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القران اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للتنصيص والتعيين من الله ورسوله على المنصف كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتاج ام سلمة الى السؤال
عن اهليتها للدخول فيهم كما مر ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود هو ارث المال وقد قيل المراد به ارث النبوة او العلم
فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون الخلاف اية التطهير مع ما قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته ع معنى
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت ص فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي ص الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصومين يا اهل البيت واللائق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين وايضا فما الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب او كانت في اللوح لهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تعالى انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه اقمن الصلوة وآتين الزكوة ويكون عثمان وغيره جعلها في هذا المواضع ظنا منه
انهن المعنيات بها ولجعلها في الترتيب ليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع الخلاف كثيرا في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على عثمان مصحف
والاختلاف انما هو في الترتيب لا غير لان القران متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب الرجس وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل
الذنوب مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة لظهور بطلان ذلك وانما يحمل التطهير على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل التطهير على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من آل العباء لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفي كون التطهير محمولا
على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من انا لا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه فقد مر الاستدلال عليه مفصلا
واما خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة ماخوذة بما نهيت وقعة الجمل فيه مؤاخذة ظاهرة لان دخول
عائشة في الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم محال المحال الاخر فافهم وتدبر ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الخبر في الارادة المدلول عليها بقوله
تعالى انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر امرا لان قوله تعالى يريد ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الايتين فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت معنى لانه جل جلاله
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احد ان الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يكون
دالا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله
عنك كل مرض وان كان ذلك غير حاصل فيه فهذه الاية من قبيل الخيال الذي يتصور الانسان في ذهنه هذا وسيجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه عند
استدلال المص على حجة اجماع اهل البيت ع بهذه الاية ما اخرجه الناصب مناسبا من نظير هذه الاية في شان سائر الناس مع التنبيه منا على ما يلوح
من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت ع فطالعه هناك والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة منفردة فمن اراد زيادة
الاستبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رض قال لما نزل قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول

اختلفوا في معنى الاية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصلة بينكم فلهذا اسعى وانهض في هدايتكم وتبليغ الرسالة اليكم وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي وتمام الاية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي ولو خصصنا بمن ذكر لا يدل على خلافة علي بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة تكون مع الطاعة وكل مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه يستدل على المطلوب وكلامه في غاية البعد من الاستدلال وهؤلاء يفهمون هذا انتهى واقول الظاهر ان دعوى الاختلاف من الناصب الذي ليس له خلاف لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له لغرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب وقيمة شاة فيكون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرا عنه انتهى واما ما ذكره من ان تمام الاية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي فمسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابنائهما كما مر بلا حاجة الى تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال كقول الناصب ولو خصصنا الخ ليس على ما ينبغي فهمه واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي فجهالة صرفة او تجاهل لظهور دلالة الاية على ان مودة علي واجبة بمقتضى الاية حيث جعل الله تعالى اجر الارسال الذي يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطاء منهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله الاية وغير علي ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في وجوب ذلك عليهم فانه لنا اسناد الباب وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القران انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلاة له على ان قيام الشيعة للدليل على امامة علي على اهل السنة غير واجب بل يترتب على اتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله غاية الامر انهم ينفون الواسطة واهل السنة يثبتونها الدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه الا انه يكون اخرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فيجب على الشيعة اقامة الدليل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس** قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس انها نزلت في علي لما هرب النبي من المشركين الى الغار خلفه لقضاء ديونه ورد ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل وميكائيل اني قد اخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الاخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي ابن ابي طالب اخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند راسه وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اكثر المفسرين ان الاية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي وانه كان رجلا غنيا بمكة فلما هاجر رسول الله قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الاموال انزل الله هذه الاية فلما دخل صهيب على رسول الله قرء عليه الاية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير وعوا ومقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله لينزلوا خبيب العدي من خشبته التي صلب عليها فكان مصلوبا بمكة وحوله اربعين من المشركين فقد باسفتهما حتى انزلاه فانزل الله الاية ولو كان نازلا في شان امير المؤمنين علي فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نص في امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** روى فخر الدين الرازي ونظام الدين النيسابوري في تفسيرهما ان الاية نزلت في شان علي كما رواه المصنف ورووا ايضا نزولها في شان صهيب عن سعيد المسيب وهو شقي ناصبي من اعداء اهل البيت كما اشتهر من كتب الجمهور ايضا ومن جملة ما عده ونسب اليه انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين مع انه اعلامه له بذلك وخطاب الشقي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الاية لان مدلولها بذل النفس والروح ومدلول الرواية بذل المال واين هذا من ذاك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بصرف الرواية المتضمنة لمنقبة علي الى حرشي بل صرفها عنه الى عبد سوء رومي علم انه ايضا من اعداء اهل البيت ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط وضعها من تلقاء نفسه في شان الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو نص في امامته فمكابرة صريحة لانه اذا قال له جبرئيل من مثلك يا ابن ابي طالب تحقق لهذا على انتفاء مثل له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي فقد صار نصا في تعينه للامامة دون من لا يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر بيانا فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء الشعراء الى تفضيل فضيلة تمكن علي على فراش النبي وسلم في تلك الليلة بقوله شعر بنشينند بجا امامت معتبر قول فضول دو شب هجرت كه خوابيد است بجاي رسول **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** اية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين ونساءنا اشارة الى فاطمة وانفسنا اشارة الى علي فجعله الله نفس محمد والمراد المساواة ومساوي الاكمل الاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الاية من ادل دليل على علو مرتبة امير المؤمنين لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله وانه تعالى عينه في استعانة النبي في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يامر الله تعالى نبيه بان

ليستعين به على الدعاء اليه والتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان عادة العرب في المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة سائر اصحابهم فجمع رسول الله اولاده ونسائه والمراد بالانفس هيهنا الرجال كانه امر بان يجمع نسائه واولاده ورجال اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات الدين لان غير النبي من الامة لا يساوي النبي اصلا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي نعم لامير المؤمنين علي في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير النص على امامته انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة العرب في المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم لتشمل البهلة سائر اصحابهم كما اعترف به الناصب دون من يعتقد من بعد عنايته الله تعالى بهم فلم خالف النبي هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم فاطبة بل خص من النساء فاطمة ومن الرجال عليا ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المالوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان الباقين من قراباته لم يكونوا في مكان القرب من الله تعالى مزيد عنايته بهم وايضا لو كانت العادة الشمول والتعميم كما ذكره الناصب لم يعترض عليه النصارى الذين كانوا طرفي المباهلة بمخالفته لما جرت عليه العادة ولاحتجوا عليه بذلك واما قوله والرجال رسول الله وعلي فقد تقصى منه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم ولم يعلم ان النبي في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن الحق والبقين وذهول عن معونة معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين اما ما تمسك به في الاستبعاد عن ذلك من انه كيف يمكن مساواة النبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان معنى وان تغايرا صورة وغاية ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لو لم يكن لعلي مدناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعالى عليه انه نفس الرسول ولما كان علي ولا ولداه لصغر سنهما اولى من جهة جعفر او عقيل مثلا النساء بهم في القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من عادة المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم الخ والحاصل ان النبي كما كان عارفا بجلال الله سبحانه خائفا منه غاية الخوف اشتغل بالمباهلة التي هي الدعاء من الجانبين بهلاك الاخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بجماعة يتقن بهم فضيلة ومنزلة عند الله تعالى لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافضل دخل في الاستجابة كما علم من سنة النبي ايضا فرد دعوة من يساهم في الفضل حسد الله تعالى من النبي احلال البتلة الاهتمام في امر الدين والنبي منزه عنه ومما يدل على الشعار بهم في المباهلة قوله ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله غدا محتضنا بالحسين اخذا بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله وجثى على ركبتيه والله جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سالوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى اخر ما رواه القاضي وغيره ويدل على الاية على افضلية علي ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر رواية عن الدارقطني ان عليا يوم الشورى احتج على اهلها فقال لهم انشدكم الله هل فيكم احد اقرب الى رسول الله في الرحم مني ومن جعله نفسه وابنائه ابنائه ونسائه نسائه غيري قالوا اللهم لا الحديث وايضا نقول ليس المراد من النفس حقيقة الاتحاد بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول ولا شك ان الرسول افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المصنف بالمساواة المساواة في الصفات النفسية ونقول ان اراد الناصب ان يكون نبينا نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور وظن ان هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليس الاحكام للافعال صفات ذاتية وانما معناها ارتباط لخطاب الشارع بها امرا ونهيا حثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كالنبوة ليست ذاتية نفسية للنبي ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي تنبعث عنه البعث على الوجه المذكور فنقضي المساواة في الدرجة ولا يمنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منعت عن بعثه على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما في مسئلة منع اطلاق الاسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضع على الله سبحانه وليس هذا بابعد مما يرويه اصحاب هذا الناصب الشقي في شان ابي بكر من ان النبي قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي شان عمر انه قال لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان الاية ليست دالة على النص بامامته فمردود بان ما لاحظ مطالب هذا الباب في نص على خلافة علي بل المدعى كما صرح به سابقا في عنوان هذا المبحث الرابع افاضة الدليل على الامامة نعم من ان يكون دالا على نفسها او شرائطها او لوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يجتمع غيره فيه وقد علم ذلك الصاحب المواقف حيث قال لهم اي للشيعة في بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة والثاني الخبر الطير المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور العلم وهو اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء نعم كان جواب صاحب المواقف بعد ذلك في الجواب عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا اذ المراد بها كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما ترتب في تقوية الدين من المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يديه عثمان بن عفان وطلحة بن عبد الله والزبير وسعد وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في رد الكفار وعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية

الرفع ... حارثة ... والاول ... الفارسي

... لا خصه والاولى ... فضائل وصاحب ... غضنوا ... للتفريع [illegible]

بمعنى اكثرية الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق الى الله تع وقال الامدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمن حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر واما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذي هو عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي ع وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون لغيره غيره وكرامته وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان الخ ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا على اربعين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا انما يتاتى اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير تسليم سفاهة ذلك فقد اسلم على يد علي ع الوف من العرب والعجم ومنهم طوائف همدان من اهل اليمن باسرهم حتى روي انه لما وصل خبر علي ع الى رسول الله باسلام همدان سجد او وقع ساجدا شكرا لله تع فقال السلام على همدان السلام على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد دعوى لان المنازعة انما تطلق فيما امكن لكل من الطرفين مقاومة وكان امر ابي بكر قبل الهجرة اذ يربطه الكفار بحبل ويضربونه او يصفعونه ويشتمونه كما سيجيء نقلا عن اوليائه وبعد الهجرة مجانب من ذلك لكن لم يبارز احدا قط في شيء من غزوات النبي بل مداره الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعداء الدين واما ما ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان يدعو الى عداوة او تولية امامة من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة لمجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الآن في نظرنا هذا الشخص افضل واحق واولى بالامامة الى ان يثبت في غيره ضد ذلك مع انه لا معنى لان يؤتى اخذ العلم مثلا ممن لا يكون علمه معلوما اولى ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تع افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق واولى بان يهتدي به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي لا هداية له ولا علم الى ان يتعلم العلم والهداية عن غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء بغير ما هو المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بان يتبعه الخلق له واهتداهم به واقتداؤهم به وخلافه مكابرة وعناد لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل اه ففيه انه كيف يتكلم بعدم تعلق العمل بها مع امكان تاديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتاخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تع من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم تعلم الحق كما فسر وبالجملة كيف يحكم بانها مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر المخالفات بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذه المسئلة فوجب تحقيق هذه المسئلة وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تع واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا من ان النصوص الواردة في شان علي ع مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما روي في شان غيره من الثلثة نعم ما روي في مطاعن الثلثة معارض بما روي من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اصلنا واثبتنا سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية اه فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالقطع فيها يستلزم القطع فيه قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل فهو مكابرة على ما يقطع به العقل السليم بناء على الالتزام بتحسين ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف وكانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد المذموم الذي رد الله عليه في كتابه الكريم معاتبا للكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وحسن الظن بهم ينشأ

الجهالة

الامر قوله

الامر قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن اثم مع ان مجرد حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة الفرق بين الافضلية على الترتيب الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انهم لو جعلوا الخمسين من الصحابة خلفاء قبل امير المؤمنين ع لفضلوا جميع هؤلاء عليه وكيف يوجب الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صفر اليد عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى علي ع نسبة الاصفار الى العدد فلا يورث تقدمهم الصوري عليه ع الا زيادة ما كان له من المرتبة والمقام كما قال التستري ره ازرتبه صوري خلافت مقصود جز غرض كمال اسد الله نبود كر كشت رقم سه صفر بيش از الف بيداست كه در رتبه كمال كه فزود وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتحريمه شبهوا امير المؤمنين ع بالشكل الرابع حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبر جمهورهم الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهو غصب الخلافة عن اهل البيت ع ولهذا سمينا بالعمري ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي رفع احكام الاولين ثم اتفقوا سيرتهما واعتبروا عليا في المرتبة الرابعة لان طبيعته كان مخالفا للاول والثاني اصلا وراسا ولهذا لما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى مد يدك ابايعك بسيرة الشيخين امتنع عن ذلك وقال اجتهد بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك واما ما ذكره الامدي بقوله انه ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر اذ بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا ان يراد الاشتراك في اصل نوع تلك الفضائل لكن على عنوان يدعوا اشتراك الصبي الفاقد لقرائته في نحو مع معلمه المتبحر في العلوم العقلية والنقلية او يدعي اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبد ود وامثاله مع من قلع باب بيته او قتل نحو الضب والفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا نحتاج في تعيين الامام الا الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرائط الامامة والرياسة من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون غير من لم يظهر منه شيء من هذه الفضائل بل يعاكان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الاحتمال الفاسد لتعذر الامر على الناس في تعيين الرئيس والامام لاحتمال ان يكون كل حايك وحجام وسوقي ومجهول ناش في شاهق جبل او بر او بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فيفسد باب تعيين المتصف بالامامة ولبطل قول اولياء الامدي الذين يفرون كفرار من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن ان اختيار من اختار ابا بكر للامامة هل وقع بما زعموا انه من الفضائل الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنية التي لم يطلع عليها احد او وقع ذلك بمجرد البخت والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عبد ابي بكر مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث اذ ادعى لا جلالة لابي بكر عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو لغيبا العامل في ذلك كثرة الفضائل ولم يتحقق الكثرة الا في علي ع كما علم وسيعلم ان شاء الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشترك مع ما نقلنا عن صاحب المواقف وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المدلول عليها بقوله والانصاف انه ان اريد اه وهذا مردود بان الثواب الذي كان سبب تحصيلهم له افضل ان كان في مقابلة الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة وبينا سابقا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر فمن تامل في احوال الصحابة علم بالبديهة ان طاعة علي ع كان اكثر لانه عبد الله تع مدة عمره ولم يقع منه عصيان قط وان غيره انما عبد الله تع بعد مضي اكثر عمره وزمانه في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد البلخي في شعره عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب لا يدل على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة هو الفارق بين الثواب والتفضل فح ايضا لا يكون للتوقف جهة فتوجه نهاية السقوط في هذا المقام والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثاني قوله تع فتلقى ادم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله عن الكلمات التي تلقاها ادم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله قول الخلف المفسرين في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها غفر ذنوب ادم وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي سميت خصال الفطرة قد امر آدم بالعمل بها فتاب الله عليه لو صح ما رووا عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور لدل على فضيلة كاملة لعلي ع ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل باصحاب العبا من اعظم الوسائل واقرب الذرائع الى الله تع ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويقيم الدلائل على فضائل مسلمة انتهى واقول يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في قيام الحجة للشيعة على الكل كما مر بيانه وللاشارة الى هذه النكتة مع رعاية الاختصار اعتمادا على الاشتهار نرى المصنف قدس سره ربما يقتصر بقوله روى الجمهور ولم يذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال العشر مع خفاء صدق الكلمات عليها غير مذكور في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او ضل عن ثقة فان المفسرين ومنهم صاحب الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تع واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الاية ومنشأ اشتباه الناصب كون الكلمات في الايتين وعدم الانتهاء الى تحصيل البعض واما ما ذكره الناصب الخارجي من خروج المص عن مدعاه فقد بينا سابقا بطلان هذا الغفلة لمدعي ما يشهد عليه بجريحه من طريق الصدق او نشاء عن المبحث عن غاية الحيرة والجهل والاكذاب من مجرد ذكره تع لعلي ع في القرآن والتمثيل بجلالة دعوة من يعلم لناصبه بالبلاء ابدل على انه حبيب الله منظور له بنظر رحمته فيتر الله لنا مثلا ونسي خلقه بل نقول ان ذكر فضيلة واحدة له ع لا توجد في غيره يدل على تفضيله في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة فاضلا وغيره مفضولا فاملوا تدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالث قوله تع اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله

اي ولان اعتبار الثالث لم يتفق مع الاول والثاني فقد اتفقنا في سيرتهما اعتبار الرابع لمخالفته طبعه لهما لما قال اه منه

قال المص في منهاج الكرامة الرابع العاشر قوله تع فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه روى الفقيه ابن المغازلي الشافعي باسناده عن ابن عباس قال سئل النبي ص عن الكلمات التي تلقاها ادم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وهذه فضيلة لم يلحقه احد من الصحابة فيها فيكون هو الامام لب واية تلقى ص ١٢٣ في التوسل الى الله

الدعاء

والبهت

انتهت الدعوة الى والى علي لم يسجد احد منا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة
ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله والمراد بالوصاية ميراث العلم والحكمة وليس هي نص في الامامة كما سبق انتهى **واقول** هذه الرواية
مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب مسندا الى عبد الله بن مسعود فالانكار والاصرار فيه عناد والحاد والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم وطلب
الامامة لذريته من الله تعالى فدلالة الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر بسجود الصنم ينافي الامامة في تلك الحال كما اوضحناه سابقا ينفي امامة
الثلاثة ويصير نصا في ارادة الامامة دون ميراث العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلاثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي لا يدل
على عدم نبي قبله فكذلك انتهاؤها الى علي لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد لصنم قط ولا يلزم منها
ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة غير علي عليه بعد ذلك نعم لو
قال سينتهي الدعوة آه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي وبين انتهائها الى علي لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا
يكون في الائمة اماما لانا نقول الملازمة ممنوعة فان الانتهاء بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب نظر وجه ما قيل انه مع صحة هذه الرواية لا يتم ما
ادعيناه الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمان لم يكونوا ائمة فتامل هذا ويقرب من هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره لهذا عند تفسير آية النجوى عن امير المؤمنين
انه قال سألت رسول الله عن مسائل الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة
الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته التاسع
قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اهل السنة وان صحت دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت
به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الواحدي وتفسير النيشابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر
ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم
عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي
رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا رأوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله لقرابتهم مني انتهى
واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة فمدفوع بان من اوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين وذكرها في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا
ثبت العصمة تم المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته العاشر قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله
انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير اهل السنة ولو صح دل على ان عليا هاد وهو
مسلم وكذا اصحاب رسول الله لقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيه على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل
السنة فخر الدين الرازي مع تعصبه حيث قال ذكروا فيها ثلاثة اقوال الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره
فقال انا المنذر ثم اومأ الى منكب علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف ابن عقدة كتابا في هذه الآية ورواياتها في شأن علي
ورواه الثعلبي في تفسيره مسندا عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره ورواها الثعلبي ايضا مسندا الى علي قال المنذر النبي والهادي رجل من
بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا هاد وهو مسلم ففيه ان الدلالة ليست مقصورة على اصل الهداية ومجردها بل على كمال
الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد فيه وبالجملة هذه الخصوصية الزائدة مع خصوصية وقوعه مقابلا للنبي في اثبات احدهما الانذار والاخر
بالهداية دليل على تقدمه على كل من نازعه الخلافة وانه احق بها منه لان اختصاصه بمطلق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في سائر اوقاته وقد ثبت ذلك
الامر له بقول الله تعالى مجملا او بقول الرسول مبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه من آثار الوضع والبطلان ما لا يخفى لان
ذلك القول لا يخلو اما ان قاله النبي لاصحابه وغيرهم او قاله لاصحابه دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة وغيرهم او قاله للصحابة دون غيرهم
قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح المحكم ان يقول لاصحابه اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا هل بعلم خبر هذا
معروف مجمع عليه ام هو شيء تخرصونه باستحسان عقولكم وآرائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انما رووه عنهم فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك
الخبر وكانوا يقولون ويقول ان الرسول قال للجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم آه ولما لم يكن في نقلكم شيء من هذا التخصيص بطل دعواكم في ذلك ومما
يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفاء للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل
وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن غصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد
عن ابيه عن ابن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله
بدل اقتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها
في هذا الباب اسناد وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمصنف ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم
لما عرف من حاله عند علماء الفن انتهى كلام شارح الشفاء وكأنه قد اشتاق نظر اهل الشفاء ولو فرضنا صحته فليس على اطلاقه كان من اصحابه الناكثين والقاسطين
علي

على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهى اليه الدعوة يجب ان لا يسجد لصنم قط ولا يلزم منها ان لا يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صلعم وسبق امامة غير علي عليه السلام بعد ذلك نعم لو قال لكن سينتهي الدعوة آه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي صلعم وبين انتهائها الى علي عليه السلام لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة ما ذكره صاحب قبل ان يقوله او كان انتهاء الدعوة الى النبي صلعم لا يدل ١٢

والمارقين

والمارقين ونحوهم وقد عرفت ما جاء في حقهم وحق اتباعهم والا لكان المقتدي بمن فرق بين الكتاب مثلا مهتديا وايضا فان من الناس من اشترك في قتل
عثمان من الصحابة اما جميعهم على خلافه او بعضهم وقد فان رضي الناصب بانهم مهتدون في قتله عثمان فلا ارغم الله الا انفه فتعين ان يكون المراد بالاصحاب
المذكورين فيه افاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لانهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي
من قوله صلعم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى اشرنا الى بعضها ههنا وذكرنا بعضها في اوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه گرچه جمله كالنجوم اند ولى بعضى كواكب نحس شوم اند فلينظر هذا الناصب الضال ان المتصف بهذا الاسم
هو من يطالع اللوح المحفوظ لتنبيها ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه ام لا
يعرف معنى الكلالة والاب من القرآن او من يعترف بافقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وبهذه معضلة ولا ابا الحسن لها
امن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون تكميل جميل ينبغي ان نعلم انه اذا دل حديث مروي من طريق اهل السنة
على افضلية علي او على تفرده بفضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على افضلية غيره او تفرد غيره بتلك الفضيلة المخصوصة
او اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بصدق الاول وكذب الثاني كما اوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على اولي النهى ان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا احدهما فنقول انا نجد كثيرا في الاحاديث المعتبرة عند الجمهور و
يزعمون انها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد احدهما يدل دلالة واضحة صريحة على افضلية مولانا امير المؤمنين والآخر يدل على افضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لان
طرح الكل مخالف للاصول فينبغي ان يكون في احدهما صادقا وفي الآخر كاذبا فان قالوا ان ناقلهم فيما نقله في حق علي كاذب وفي حق غيره صادق
منعنا لان من تطرق الكذب في احدى رواياته لم يعتبر رواية الاخرى فهو فيما نقله في حقه صادق وفي الآخر كاذب لكن لا من جهة مجرد نقل ناقلهم
بل لانا وجدنا اخبارا صحاحا متواترة مروية عن المعصومين وعن كتب الصحاح للشيعة الموثقين تؤيد ما ذكروا روايتهم وتوثق ما حكى ناقلهم انتهى كلامه
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته الحادي عشر قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن ابي سعيد الخدري عن النبي قال عن ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من رواية اهل السنة ولو صح دل على انه من اولياء
الله تعالى فان الولي هو المحب المطيع وليس هو نص في الامامة انتهى **واقول** الانكار ناش عن الجهل والعناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال واخرج الديلمي عن ابي سعيد الخدري ان النبي قال وقفوهم انهم مسؤولون عن ولاية علي وكان هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى
وقفوهم انهم مسؤولون اي عن ولاية علي واهل البيت لان الله تعالى امر نبيه ان يعرف الخلق انه لا يسألهم عن تبليغ الرسالة اجرا الا المودة في القربى والمعنى
انهم يسألون هل والوهم حق الموالاة كما اوصاهم النبي ام اضاعوها واهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى واما قوله ولو صح دل على انه
من اولياء الطريقة والولي هو المحب المطيع الخ فمدخول بان ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم
يجعل بانفرادها اصلا لاعتقاد ما يسأل عنها وانما هي من لوازم اعتقاد نبوة الشخص او امامته فيكون نصا على الامامة على رغم انف الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته الثاني عشر قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول ليس في تفاسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نص على امامته انتهى **واقول** قد ذكر ذلك الحافظ ابو بكر موسى بن مردويه في كتاب المناقب
في جملة ما ذكره من الآيات النازلة في شأن علي وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة ووجه الاستدلال بها على المطلوب ان من جعل الله تعالى بغضه دليل
النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا او اماما ولا اقل من ان يكون افضل الخلق بعد النبي **قال المصنف** رفع الله درجته الثالث عشر
قوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الامة علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول هذا الحديث جلي في رواية اهل السنة ولكن بعد العباس قال سباق الامم ثلاثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن ابي طالب ولا شك ان عليا سابق
في الاسلام وحصل السابقة والفضائل التي لا تخفى ولكن لا يدل الآية على نص بامامته وذلك المدعى انتهى **واقول** قد وقع آخر هذه الرواية سيما
فيما رواه فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الآية قوله وهو افضلهم وكتمه الناصب الشقي عداوة لامير المؤمنين
واحترازا عن ان يظهر بذكره ذلك كونه افضل من في هذه الامة كما هو مطلوب المصنف فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته الرابع عشر قوله تعالى
اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده اجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة انها نزلت في علي بن ابي طالب
لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة انا اولى بالبيت لان المفتاح بيدي وقال العباس انا اولى انا صاحب السقاية والقائم عليها فقال علي انا
اول الناس ايمانا واكثرهم جهادا فانزل الله هذه الآية لبيان افضليته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا صحيح من روايات الجمهور من اهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل امير المؤمنين وفضائله اكثر من ان يحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر حتى يقيم عليه الدلائل بل الكلام في النص
على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى **واقول** الآية مع الرواية يدل على افضليته وهو محل الخلاف كما مر وجه الدلالة ان كلا من عباس وطلحة
كانا يدعيان اولويتهما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الامة فرد عليهما علي بان الاولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك بموجب الرواية المذكورة

اولى بالبيت خصوصا البيت المعنوي يكون افضل من الكل واولى بالامامة وابصر بما يتعلق بالبيت فان صاحب البيت ابصر بما في البيت قال المصنف
رفع الله درجته الخامس عشر آية المناجاة لم يفعلها غير علي ع قال ابن عمر كان لعلي ع ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان اية النجوى لم يعمل بها الا علي ع ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى واقول انما استدل المص بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق سائر الصحابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها انتسخ عنهم فيكون نزولها بيانا لافضليته عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل بها
قبلهم فيكون افضل ولهذا تمنى ابن عمر ان يتبدل له هذا على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمه بين يدي نجوى النبي ص وفارق النبي ص والنظر الى وجهه الكريم وما يستفيد من خطابه الفهيم فقد بخل بعشرة ليال
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القران بالعتب على ذلك فمحال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاجله كما لا يخفى هذا
وقد كابر الفاضل عبد الحق في هذا المقام فقال هذه الاية تدل على فضيلة علي دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى ورد
بانه ظاهر الاتفاق الاصوليين ممن جوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد باتيان الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي ع ان في كتاب الله لاية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله ص الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي ع ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب الاهمال في الامتثال
ولو كان الوقت مضيقا كما ذكره الفاضل لما توجه ذلك وايضا يدل على ذلك تمني ابن عمر اياه كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت سببا لسامة النبي ص انتهى واجاب عنه الفاضل النيشابوري في تفسيره بقوله فهذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت
مفضوليته علي ع في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي ع ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر واية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي ص نقيصة على انه لم يرد في الاية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالاية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القربة منه وحل المسائل العويصة واظهار ان نجواه احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي ايضا ما اورده النيشابوري عليه من ان
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو لسد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك فهم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الاية ضرورة فلا يكون
انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب ان يتوقف على قياس ما ذكره ان لا يرد
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يحد
لها مقدارا معينا فيقال ان ابا بكر وغيره من الفقراء ولما عجز وايتاء ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او شبهها وكذا منع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض النيشابوري بالاشارة فافهم قال المصنف رفع الله درجته السادس عشر روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ص ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الاية اب عن هذا لان تمام الاية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن الهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الاية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى لما علمت ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية مذكورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيشابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي ص قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قلت على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الاية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من مرويات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيشابوري وهي مع وصمة الانتحال ضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيشابوري او لجواز يكون الجملة حكاية عن قول الرسول ص وتاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
بعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن الهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القران في قوله تعالى انا انبئكم بتاويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيشابوري وغيره فارسلوني الى يوسف لاسئله ومر الى
باستعبار فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف ايها الصديق فان خفاء الامر بكون ما نحن فيه من الاية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف ومن المناسبات الذي
لا يبعد معنا الانبياء بنبوة من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الاية لما روي في شان النزول فلا مناقشة ولا شئ

من المناكير

من المناكير وانما المنكر هذا الشقي الناصب الذي يذهب الى كل بعيد احمق ويتعلق مع كل ناعق ويلحق نفسه بالمتاخرين ويزعم ان ما ذكروه من فضائل
الذي قال المصنف رفع الله درجته السابع عشر قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله
روى المفسرون انها لما نزلت هذه الاية قال رسول الله ص لعلي سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك قال علي ع فما نسيت بعد ذلك شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بالامامة انتهى واقول روى الواحدي في اسباب نزول القران عن بريدة وروى ابو نعيم في الحلية عن علي ع وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن
حبيش عن علي ع واللفظ له قال قال لي علي ع انه خاطب النبي ص رسول الله ص وقال ان ربي امرني ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب في المطلق قوله روى المفسرون ما يفسر عن تعصبه
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية النبوي واما الناصب في شان علي ع فقد تحمل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير
قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهي السواد
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى ثم اقول وقد دلت الاية كما كشف عنه علامة المعتزلة وامام الاشاعرة عن
اسرارها على اختصاص علي ع من في زمان النبي ص بذلك صرحوا بما استجاب دعاء النبي ص في حقه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما ينبغي ان ينبه ههنا بالتحايل عليه فيما يلي ان من تامل في القران والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي ص فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فان معنى حصر الخشية والتقى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقيكم
ان عليا كان اعلم من في الصحابة الا ان استفتاءهم عنه مشهور واقرارهم بجهلهم في تلك المستفيد منه كذلك حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين الجن والبشر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر سورة هل اتى
روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله ص وعامة العرب فنذر علي ع صوم ثلثة ايام وكذا امهما فاطمة ع وخادمتهم فضة لئن برءا
فليس عند آل محمد ع قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ع ثلثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى
المغرب فلما اتى المنزل ليضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسالهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة ع صاعا اخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسالهم القوت فاعطى كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسالهم القوت فاعطى كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلثة سوى الماء فراهم النبي ص في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة ع قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هناك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما اخذ يا جبرئيل فاقراه هل اتى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر بعض
المفسرين في شان نزول السورة ما ذكره ولكن انكر على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله ص خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وان صحت الرواية لا يدل على النص كما علمته انتهى واقول قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي ع وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي ع ابقى الاية على عمومها العدو وصوب سبب النزول لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت ع لا انه ذكر نزوله
في شان جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في الصدقة الى هذا الحد فظاهر انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره
ومن العجائب ان اصحاب هذا الوجد منهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما مذكور ان قوله تعالى ويؤثرون على انفسهم نزل في شان الذين شدوا
انفسهم على السواري ويسلكون ذلك لا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز ان يتعب النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ويمتعونهم
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن ذلك بل ذكر الناصب بنفسه مما يقرب منه في بحث نفي حلول الله تعالى عن غيره ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تاديبا
لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم تحمل ضرر من غير ان يصل نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ويلمزون جوع اهل البيت ع وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية وههنا اتفاق وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلث انما كان جبرئيل ع قد جاء ممتحنا من الله تعالى ونعم
ما قال الحصكفي في ارجوزته علي ع في ذلك جئت انشد قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد لا بل
لهم في كل قلب مشهد واما ما توهم من منافاة قوله تعالى ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو الاية لذلك فقد دفع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك
فسر بافضل المال واطيبه ويؤيده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا واما ما رواه من قوله ع خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
معارض لقوله ع خير الصدقة ما ابقت غنى ولو نزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق علي ع معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا
ملك العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم اثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصة قوته لهم فلا منافاة كما

لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به المرسلون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي
ابن أبي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول أجمع أهل السنة على أن الآية نزلت في أبي بكر الصديق وإن صح نزوله في علي المرتضى فهو من فضائله
ولا يدل على النص انتهى وأقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ أبي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ أبو نعيم عن أبي جعفر
وأما نزوله في شأن أبي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الآية لما وضع أولياء
أبي بكر من لقب الصديق عليه وهذا دأب الرجل في تفسير كثير من الآيات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا ينبئك مثل خبير ولو حاول إثبات وجود هذه
الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي لاستعجم كذب من يرجو النجح حينئذ ومن وقاحة الرازي أنه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله
حتى وضع ذلك على لسان علي فصار بإسناده بتجويز الناظرين كون ذلك واردا في علي ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائف نسب
ذلك إلى المفسرين على الإجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في شأن أبي بكر وعلى وصول الرواية لدلالة
على أن المراد بالآية هو علي أن الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال إن هذا يتناول كل من كان أسبق الناس إلى التصديق وقد أجمعوا على أن الأسبق الأفضل
إما أبو بكر وإما علي لكن حمل هذا اللفظ على أبي بكر أولى لأن عليا كان في وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم أن إقدامه على
التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الإسلام فكان حمل اللفظ على أبي بكر أولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الأمرين أنه لو كان هناك
رواية في شأن أبي بكر لما احتاج إلى تكلف الاستدلال أولا إلى ذكره علي فيه ولو على سبيل الاحتمال على أن الاستدلال المذكور كسائر تشكيكاته ظاهر
البطلان لأن درجة النبوة أعلى من مرتبة الإسلام وإذا جاز نبوة الصبي كان صحة إيمانه أجوز وقد قال في شأن يحيى وآتيناه الحكم صبيا وقال حكاية
عن عيسى في صباه إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شأن يوسف في حال صباه وعند إلقائه في غيابة الجب وأوحينا إليه لتنبئنهم
بأمرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا إحدى عشرة سنة وإذا جاز أن
يكون الصبي صالحا للنبوة والوحي جاز أن يكون صاحب الإيمان بطريق أولى ويتم كما لا يتوقف أن تولد مؤمنا وفي فطرة الإسلام أنه من لا يتولد
عليه فكذا في علي لأنه تولد في حضرة الرسول ولم يسجد لصنم قط لكن أبو بكر قد عبد الأصنام إذ بعد ما مضت أربعين سنة من عمره فكان عليه الإتيان
بعد ما لم يكن مؤمنا وأيضا عند أصحابنا أن عليا حين آمن بالنبي كان عمره خمس عشرة سنة وقيل أربع عشرة والروايات قد جاءت أيضا من طريق الخصم كذلك
ذكر شارح الطوالع عن صاحب شرحه والعاقولي في شرحه للمصابيح قال ذكر الحسن البصري أن عمره كان خمس عشرة سنة حين إسلامه وأما شارح الطوالع ففي رواية أربع
عشرة سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري قد تجاوز البلوغ لأنه روي عن المغيرة أنه قال احتلمت وأنا ابن اثنتي عشرة سنة وأيضا فقد روي أن النبي دعاه إلى
الإسلام ولا يصح منه ذلك كما قاله المأمون حين ناظر الفقهاء وأيضا قد صح أنه كتب إلى معاوية أبياتا من جملتها قوله سبقتكم إلى الإسلام طرا غلاما
ما بلغت أوان حلمي ولم ينكر عليه معاوية مع عداوته وبغضه فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جماعته في ذلك وأيضا مرجع الإسلام إلى التصديق بما جاء به النبي
وأنه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم أن التكليف بالعقليات إنما يتوقف على كمال العقل وإن كان الرجل ابن خمس سنين أو خمس سنين وعلي
قد كان كامل عقله حين أسلم والبلوغ إنما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على أنه لا يمتنع أن يكون من خصائصه لو كان صبيا صحة إسلامه صغيرا
كما أنه طالع اللوح المحفوظ في حال صباه على ما سبقت الإشارة إليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز أن يكون لخصائص بعض
فضيلة في الخلقة أوجب حصول البلوغ الشرعي قبل العدة وما ذاك بعجيب فإنه مظهر العجائب ومنبع الغرائب قال المصنف رفع الله درجته العشرون
قوله تعالى هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين عن أبي هريرة قال مكتوب على العرش لا إله إلا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي أيدته بعلي بن أبي طالب
انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول جاء هذا في روايات أهل السنة ولا شك أن عليا من أفاضل المؤمنين ومن خلفائهم وأئمتهم ولما كان رسول الله
مؤيدا بالمؤمنين كان تأييده بعلي من باب الأولى ولكن لا يدل على نص المدعى وأقول لا يخفى ما في كلام الناصب من التمويه وذلك لأن كلام المصنف في
مجرد التأييد الذي يشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه ع بوصف تأييده للنبي على العرش الأعظم في أزل الآزال وهذا يدل
على الأفضلية التي هي من جملة مدينة المكارم مراد على أنها أعرف به من كونه أولى عن جميع المؤمنين بتأييد النبي كما في ثبوت المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور أنها نزلت في علي انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول ظاهر الآية أنها في كافة المؤمنين ولو صح نزولها في علي يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى
وأقول ظهور ما ذكره ممنوع إذ لو كان مراده تعالى كافة المؤمنين لقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد بمن اتبعك منهم دل على إرادة التخصيص وأما صحة الحديث فيكفي
فيه كونه مرويا عن طريق أهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي وأما وجه الدلالة على المدعى فهو أن الله تعالى
لما حصر كفاية الشرع عن النبي وجنابه سبحانه في علي وكذا حصر اتباع النبي فيه بمقتضى الرواية دل ذلك على أفضليته عن سائر المؤمنين فيكون إمام المؤمنين
قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول ذهب المفسرون إلى أنها نزلت في أهل اليمن وقيل لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه
الظاهر أنها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لدلالة سوف يأتي الله على هذا وعلي كان ممن آتاه الله من أول الإسلام فكيف يصح نزولها فيه وإن سلمنا

[في الهامش: ... يدعوا ... إلى الإسلام]

فهو

فهو من فضائله ولا يدل على النص المدعى انتهى وأقول من ذهب إلى أنها نزلت في أهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي قد استند بما روي أن النبي
لما نزلت هذه الآية أشار إلى أبي موسى الأشعري وقال هم قوم هذا وأقول فيه بحث لأنه إن أراد بأهل اليمن من انتسب إلى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الأشعرية
كطائفة همدان فإنهم لم يجاهدوا إلا مع علي في حروبه كما يعلم من كتاب السير والتواريخ وإن أراد الأشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فإنهم لم يقاتلوا أحدا من
أهل الردة في زمان أبي بكر اللهم إلا أن يراد قتال بعضهم كأبي موسى ظاهرا مع علي في حرب صفين مع القاسطين المرتدين وح يتجه ما في الرواية المتقدمة لكون
الآية في شأن أمير المؤمنين وأما من روى أنه قال المراد بهم سلمان وذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه أن المتبادر من ذويه أي أصحاب سلمان مولانا
أمير المؤمنين علي وسائر أهل البيت لكونه منهم بمقتضى قوله سلمان منا أهل البيت وأيضا من المعلوم أن سلمان لم يشهد محاربة شيء من أهل الردة وكذا
لو ظهر من ذويه على تقدير أن يراد بهم أهل الفرس مجاهدة مع أهل الردة في زمان أبي بكر فتعين الحمل على ما ذكرنا وح يتجه أيضا ما في الرواية مع ما رواه
الثعلبي والإمامية من أنها نزلت في شأن علي في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك أن سلمان لم يعش إلى زمان قتال الطوائف الثلاثة
ولم يجاهد معهم إذ يكفي في صحة النسبة مثل جماعة صدرت من أكثرهم سيما وقد روي أن سلمان سكن مداين وتزوج هناك من بني كندة وحصل له أولاد
وكانوا في خدمة أمير المؤمنين في بعض حروبه فكأن النبي لما لاحظ أن حسن صنيع الأبناء يكون من ذكاء طينة الأب نسب فعل الأبناء إليه رضي الله قال
الشيخ الموحد محي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله عبدا محضا قد طهره الله وأهل بيته تطهيرا وأذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فإن الرجس
هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف إليهم إلا مطهر ولا بد أن يكون
كذلك فإن المضاف إليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لأنفسهم إلا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي لسلمان الفارسي
بالحفظ الإلهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله سلمان منا أهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم وإذا كان لا ينضاف إليهم إلا مطهر
مقدس وحصلت العناية الإلهية بمجرد الإضافة فما ظنك بأهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان
منهم بلا شك وأرجو أن يكون عقب علي وسلمان تلحقهم هذه العناية كما لحقت أولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي أهل البيت فإن رحمة الله واسعة
ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم أعلى وأتم وهؤلاء هم أقطاب هذا المقام ومن
هؤلاء الأقطاب ورث سلمان شرف مقام أهل البيت فكان رضي الله عنه من أعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لأنفسهم والخلق عليهم من الحقوق وأقواهم
على أدائها وفيه قال رسول الله لو كان الإيمان بالثريا لناله رجال من فارس وأشار إلى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله لأبي موسى هم
قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه بسوء عاقبته وانحرافه عن علي لكن جماعة من أكابر أهل اليمن وأشرافهم وأفرادهم الذين يعد كل واحد منهم
بألف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان بأسرهم وأويس القرني الذي شهد بين يديه وقعة صفين وقوله لسلمان
هذا وذووه محمل قوم ينتمون إلى هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه إشارة إلى أن من اتصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو
منهم داخل تحت هذا الحكم وإلا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الآية في شأن علي أيضا لكن جعله من قواعد على الإمامية
بالتشكيكات الناشئة عن العصبية رأينا أن نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه من الشناعة والملام صونا للناظرين القاصرين عن الوقوع في مواضع
الشكوك والأوهام فنقول قال وقال قوم نزلت هذه في علي ويدل عليه وجهان الأول أنه لما دفع الراية إلى علي يوم خيبر قال لأدفعن الراية
إلى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية والوجه الثاني أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله إنما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهذه الآية في حق علي فكان الأولى جعل ما قبلها أيضا في حقه فهذه
جملة الأقوال في هذه الآية ولنا في هذه الآية مقامات المقام الأول أن هذه الآية من أدل الدلائل على فساد مذهب الإمامية من الروافض وتقريره
أن مذهبهم أن الذين أقروا بخلافة أبي بكر وإمامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لأنهم أنكروا النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحبهم ويحبونه ويقهرهم ويردهم إلى الدين الحق بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
إلى آخر الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على أن كل من صار مرتدا عن دين الإسلام فإن الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو
كان الذين نصبوا أبا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية أن يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الأمر كذلك بل الأمر بالضد فإن
الروافض هم المقهورون الممنوعون عن إظهار مقالاتهم الباطلة أبدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن أنصف
المقام الثاني أنا ندعي أن هذه الآية يجب أن يقال إنها نزلت في حق أبي بكر والدليل عليه وجهان الأول أن هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وأبو بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن أن يكون المراد هو الرسول لأنه لم يتفق له محاربة المرتدين ولأنه تعالى قال فسوف يأتي الله
بقوم وهذا للاستقبال لا للحال فوجب أن يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فإن قيل هذا لازم عليكم لأن أبا بكر كان
موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الأول أن القوم الذين قاتلهم أبو بكر من أهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني أن معنى
الآية أن الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وأبو بكر وإن كان موجودا في ذلك الوقت إلا أنه ما كان مستقلا في ذلك
الوقت بالحرب والأمر والنهي فزال السؤال فثبت أنه لا يمكن أن يكون المراد به الرسول ولا يمكن أيضا أن يكون المراد هو علي لأن عليا رض

[في الهامش: [illegible]]
[في الهامش: ما ذكره الشيخ العربي في عصمة أئمة أهل البيت ع بل في عصمة أعقابهم من السادات بل في عصمة سلمان الفارسي سره وأعقابه ١٢]
[في الهامش: أعقب علي ع من غير فاطمة ع لقرينة قوله كما تحقق لا أولاد الحسن ع ١٢ منه]
[في الهامش: انحراف أبي موسى الأشعري]
[في الهامش: بما اتصف به]
[في الهامش: المقام ٢]

لم يتفق له قتال مع اهل الردة فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم لم يتفق لهم قتال مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول
ان اسم المرتد انما يتناول لمن كان تاركا للشرايع الاسلام والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد يقول انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن
الاسلام وعلي لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي الثاني لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتدا لزم
في ابي بكر وفي قومه ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الاية ان ياتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم الى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك
البتة علمنا ان منازعة علي في الامامة لا يكون ردة واذا لم يكن ردة لم يمكن حمل الاية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن ايضا ان يقال
انها نازلة في اهل اليمن او في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير ان يتفق لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا
فكان الرئيس المطاع في تلك الواقعة هو ابو بكر ومعلوم ان حمل الاية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها اولى من حملها على الرعية
والاتباع والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الاية مختصة بابي بكر الوجه الثاني في بيان ان الاية مختصة بابي بكر هو انا نقول هب ان عليا
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه
علم بالتواتر انه صلعم لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوايف السبعة من المرتدين وهو الذي
حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي فكان الاسلام انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين مسلوبا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر اعظم تاثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم
ان المقصود من هذه الاية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالاية المقالة الثانية
في هذه الاية هو انا ندعي دلالة هذه الاية على صحة امامة ابي بكر وذلك لانه لما ثبت بما ذكرنا ان هذه الاية مختصة به فنقول انه تعالى وصف الذين
ارادهم الله بهذه الاية بصفات اولها انه يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الاية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن وصفه
الله تعالى بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا بالدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال عليه السلام ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار
الا ترى انه في اول الامر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي
باحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي اخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى
آل الامر الى ان خرج الى قتال القوم وحده حتى جاء اكابر الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر اليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ
لدولة الاسلام فكان قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي الا ان حظ ابي بكر منه اتم واكمل وذلك لان مجاهدة ابي بكر مع الكفار كانت في اول البعث وهناك الاسلام كان في غاية
الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه واما علي فانه انما شرع في الجهاد يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان
الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي من وجهين احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله
تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا ان هذه الاية في ابي بكر ومما يدل
على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الاية لا بد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وان تكون صفات
لابي بكر واذا ثبت هذا اوجب القطع بصحة امامته اذ لو كانت امامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه كان
موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف
ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله عليه بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال الامامة فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الاية على صحة امامته اما قول الروافض ان
هذه الاية في حق علي بدليل انه صلعم قال يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا
الخبر من باب الاحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه لا يدل
على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل
بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الاية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمتنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه تمسك
بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وراضيا عنه قال تعالى في حق ابي بكر ولسوف
يرضى وقال عليه السلام ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر وكل ذلك يدل على انه كان
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الاية التي بعد هذه الاية على امامة علي وسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى هذا تمام

في العمل فكيف يجوز التمسك

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النيشابوري على قوله وكان كذلك لجاء الله تعالى بقوم
يحاربهم الخ بان لقائل من قبل الشيعة ان يقول انما يلزم ذلك لو كان انه تعالى لا يجيء بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي ثم وذلك ان محاربة من ارتد من الاوايل
محاربة الاوايل ثم انه مع كونه شافعيا ظاهرا او باطنا كما هو مصرح به في اخر تفسيره غير متهم في ذلك خارج عن المتعصبين من اهل نحلته وعناده بارز فهذا
انما ذكرته بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل فان اعتقادنا في انداد الصحابة الكرام امر قطعي والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر السلم والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فاحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري
ما ذا يفيد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم
ان يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الارتداد والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين للمرتد
انما يحامد لولا الاية لو لم يحضر هنا احد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بنا على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور
المهدي جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيا تيهم المهدي وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيد ما ذكره شيخ الموحدين في الباب الثلثمائة والستين بعد
من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلامات ظهوره حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله من ولد فاطمة يواطي اسمه اسم رسول الله
جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش
خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من
الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقايق
عن شهود وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما يفعل الحنفيون
والشافعيون فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون فيما ذا حكم
فيهم بغير مذهبهم انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان
قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على انه تعالى ياتي بقوم يحارب المرتدين
ويقهرهم بالسيف والسنان كما اشعر به كلام هذا المسمى بالامام وانما صريح مدلول الاية انه ياتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق
واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فجاز ان ياتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة
والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجابت الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه جاز ان يكون المراد بها عليا على هذا التقدير ايضا لانه
قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل
شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك لانهم الا
ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله تعالى سيما في هذه الازمنة
ولهذا ترى هذا المسمى بالامام قد هاج عقله وهاج بقلبه واختل كلامه وانحلت دعائمه عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية الواحدة
فسود دفتره كلها هذيانا وجعلها سندا بمد روه وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ازار
الشيعة بالصد يدل على انه لم يعرف معنى الصد اذ المصادة انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم
بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا فغاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين للمستولين في زمانهم من اهل الردة بنظر
خصوا امامهم ودنوا الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف ياتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس حالا بالمهدي هم
شيعته لكونه كان رئيسهم واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ابطال مقالاتهم وحججهم الى
الملحدين المرتدين نصرة للدين المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما
رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقالة الثانية من ان ابا بكر هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا انما لا يتشرح به
صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة من ان عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا قسمين
لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا قط فلا يصدق الارتداد عليهم بحسب اللغة والثاني قوم
منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي
كما مر تفصيله فهذا لا يوجب ارتدادهم كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال باطل لانه ظاهر ان تميز من سموهم مرتدين كان مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان
النبي وقد تابعت بنو حنيفة كان مالك بن نويرة وهو كان من الصحابة وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صاهر لابي بكر

كلام الشيخ في المهدي المعهود عليه السلام

بالسيف

لما سبق

بعد حكمه بارتداده ولما سادساً فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني ان المراد بالقدرة والتمكن من الحرب والاستقلال فيه وقد كان ابي بكر ويمكنه بنفسه
فهو لم يكن ابداً قادراً على اقل من ذلك البعض وانما كان مرتهنه مع عسكر الرسول كصاحبه الجر الموضوع بجنب الانسان بل ادون حالاً لانه كان يفر من الجر الا يفر وان اراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انذاره للمرتدين بابتلاء ذلك القوم بعد زمان النبي
كما يقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى والنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لو يتحقق في زمان نزول الاية حتى يصح ان يقال انه
لم يكن في ذلك الزمان قادراً استقلالاً في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعاً فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يثبت
لمن كان تاركاً لشرايع الاسلام اه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين فانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرايع
هي الامامة وقد مر بيان اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكروا ما ثامناً فلان قوله وما كان احد يقول ان علياً انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام
ان اراد انه احد من اهل السنة لم يقل به فمسلم ووجهه ظاهر لانهم زعموا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان علياً وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول لم يقولوا به ذلك فمم والسند ما روي عن علي من انه قال يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشتهر الدال على ارتداد بعض جماعة من الصحابة سنذكرها المصنف بعد ذلك في الموضع اللايق بهما وسانبهك انشاء الله تعالى في تحقيق
حديث الطير على شيء مما يطلع به على النسبة التي وصفهم الله سبحانه في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم حبيبه لتطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبوة
والولاية ويظهر لك ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد فانه يحصل معنى الاية وعيد لمن نكرها وارتد بذلك عن دين الاسلام بانه سبحانه يعوض عنهم قوماً يعرفون صاحبها ويعترفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبرائة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة احبائك والبرائة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعاً فلان ما ذكره في الوجه الثالث من انه لو كان كل من نازعه في الامامة كان مرتداً لزم
فقد عرفت جوابه سابقاً مما ذكرناه ونقلناه عن النيسابوري واما عاشراً فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالاً مع المرتدين مردود بان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضاً كيف يكون ذلك اعلى حالاً مع ان علياً جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والعلم بنفسه وابو بكر كان في عداد في قعر البيت بعث جماعة من اصحاب النبي الى قتال الحفر ولين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهراً
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجراً عظيماً واما الحادي عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر ذلك استقر الاسلام اه غير مسلم وانما استقر بذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة عليه كانوا يتوارثون عليه باقي القبائل بتوهم ان الامامة حق اهل البيت يثورون
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي وكان الاسلام انبسط اه مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في عسكر الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب بهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من طالع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيهما من قريش من اللذا الكارهين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية الذين
مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الاية ابو بكر ثبت اه مجاب بما قيل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية واما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن العجايب الخبر الذي نقله الشيعة لو اتاهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم
يرد بانه من باب الاحاد وهذا الخبر الذي ابتدعه في تلك الكتب عنه ولا اثر يبقى مستفيضاً ومن المضحكات قوله بعيد ذلك ان ابا بكر كان يذب عن
الكفار في مكة فان النبي لم يكن يقدر على ذب الكفار ما دام في مكة فضلاً عن ابي بكر ولهذا اذن بعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو نفسه هرب
الى الغار ومنه الى المدينة ولو نود على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه ولانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبابهم كانوا تلامذته فيما يحبونه رعاية لحق التعليم ولان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله كيف لم
يلتفت الى قول واحد وامر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول احد وامره فيه انما كان لظنه
من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته ولبقي هذا ما يوجب مدحه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وحده لان اظهاره لذلك انما
كان اعتماداً منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعوه عن الخروج اولتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لا لبلائهم بالطاعة وموكد
خلافته وكان واثقاً بان الاثر الذي حصل اخوه من خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير احتياج الى الفرار
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن متوهماً في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك انما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم
عائشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طايفة من طايفة قريش مع الاهل والاولاد والوالدان
اكثرهم انهم كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعداد الصلحاء واهل القرآن فكان محل اللوم ولكن ما كان هو يحابه

يخافون

يخافون من لومة لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابي بكر ثم في اول بعثة النبي وفي زمان اقامته
بمكة اللهم الا ان يراد بذلك الجهاد انكاره للكفار بقلبه وهذا ايضاً في محل المنع عندنا واما السابع عشر فلان قوله واما علي فانما شرع في الجهاد
يوم بدر واحد وفي ذلك الوقت كان الاسلام قوياً وكانت العساكر مجتمعة اه يدل على انه ورث الاصغاء الى البداية عن اسلافه من اهل الجاهلية
وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا في يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقد كان علي ضعف عسكر الخصم بنفسه وقتال الباقي باقي الاصحاب
مع الملائكة المسومين وكانوا في احد اقل من ذلك وفي الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد علي بقتل عمرو بن
عبد ود وقال فيه رسول الله لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال في خيبر وحنين وقد فر ابو بكر في هذه الوقايع كما يدل
عليه الاخبار ويشعر به كلام ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض الاشعار قال وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفاً وخيبراً ولو كان الاسلام
في تلك الايام قوياً بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابي بكر بالغاية القاصرة ونهاية التنزل كانت كبيرة مفضية الى النار واما الثامن
عشر فلان قوله ان ابا بكر متقدماً على علي في الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل قبل
علي وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابي بكر قط ولم يذكر له في الاسلام جرح فضلاً عن قتل مدة حيوة رسول الله وبعده
وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره في الوجه الثاني من ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الاسلام وستعرف ان نسبة الانفاق الى ابي بكر انما هي من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره في الصفة الرابعة مما لا يخفى وهنه على من يرجع الى ما ذكره في موضع اسنده الاية على ذلك
قوله ولا ياتل اولو الفضل منكم فانه ذكر في تفسير هذه الاية تشكيكات ومخالطات لا يخدع بها الا جفاة اهل نحلته ولنذكر ما للانصاف
وننبه على صدق ظهارة الولد والانكار عمدة ما بني عليه هنا من المقدمات الفاسدة والدعاوي الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع المفسرين
على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابو بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله لان الفضل المذكور في هذه الاية اما في الدنيا
واما في الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره في معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريراً
فتعين ان يكون المراد منه الفضل في الدين فلو كان غيره مساوياً له في الدرجات في الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوي للفاضل يكون فاضلاً
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقاً غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلق ترك العمل به في حق الرسول فبقي العمل به في حق الغير فان نقل منع
اجماع المفسرين على تخصيص هذه الاية بابي بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية نازلة بالغاً حد التواتر فاوجبنا منع جاء
منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولاً لانم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلاً على اتفاق مفسري الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة ايضاً على انها نزلت في جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشيء من الافك ولا يواسوهم ويؤيدهم لفظة اولو وصيغة الجمع على تقدير
انه ورد في قصة مسطح ومنع ابي بكر الصدقة عنه مع ان لفظ اولو وصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلا يجوز ان يكون نزولها في شان مسطح اصلاً
وابي بكر بالعرض وما الذي جعل القضية منعكسة مع ظهور ان المقصد الاصلي من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى ولما
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظاً فوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظاً في الواحد والاثنين والثلث وان اراد به التواتر المعنوي فليس هنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواتراً فلا يثبت التواتر المعنوي ثم انا نسلم ان ماله
من الله تعالى ذكره في معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من الوصف المتولي في الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض بالكافر النبي الذي له فضل
حاجة وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلاني مع كونهم من اولي الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى وقد ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى على تقديم صدقة بين يدي نجوى النبي حتى نسخ الاية فيهم ونزلت الاية العزيزة الكريمة
ومن العجائب انه ذكر قبيل هذا الكلام ان من قوله ولا ياتل اولو الفضل لا يقصروا في ان يحسنوا ويحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسي ذلك بعد سطور
واصر في ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب في العلم مع ان الفضل هذين المعنيين لا يظهر لهما وجه ههنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب
العلم لا يقدرون على انفاق صلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع التمدح بها في القران بقوله وكذلك مكنا
ليوسف في الارض بالنبوة منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك فان النبوة في الارض الذي هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحاً لما مكن الله تعالى يوسف منه بل نقول
الاية نص في ضيلة ابي بكر لاشتمالها على النهي تعالى عما الى به ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحاً ومن معه كما روي في شان النزول فدلالة الاية على
سلب العصمة عن ابي بكر وما اجاب هذا المتعصب بالامام في اواخر هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوع المنهي وكم في هذا المقام من ان النهي لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى لنبيه ولا تطع الكافرين والمنافقين ولم يدل ذلك على انه اطاعهم اه مدخول بان مجرد النهي وان لم يدل على ذلك لكن ما روه اهل الحديث من
شان النزول اسنادها فصريح في الوقوع حيث قال ما نزلت الاية الا قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم مني ولست منكم ولا يدخلن على احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا في اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقالوا انطلقوا ايها القوم تخرجوا
لا يدرون ابن يذهبون وابن يتوجهون من الارض اه فانه صريح في ترك النفقة عنهم ولو في يوم والانكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعاً كاف في
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهي عن التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه مع ضيق الخناق مردود بان الاصل في النهي التحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى في شان

الابناء انما الزكية العلماء معونة ونيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة لابي بكر يكون لحمل وبه محالا لا يقال لنا ان ما توهمه من لزوم التكرار مما يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة
على الحاجة في الدنيا متحدا في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة اوسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار ورابعا ان ما ذكره من انه لو
كان غيره مساويا له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل آه فيه من الخبط ما لا يخفى لظهور ان مساواة فضل الاخر في الدرجة انما ينافي افضليته عن ذلك الاخر لا انه يتصف
كونه فاضلا او صاحب فضل كما توهم وقوله فلما اثبت له الفضل مطلقا آه بناء على ما توهم لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فانهم واما العشرون فلما في قوله انه ثابت
بالدليل ان هذه الاية لا يتدوان يكون في ابي بكر آه من الاشتباه والالتباس المبني على غير اساس اما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب الاحاد
مسلم لكنه مستفيض بل يكاد ان يكون متواترا معنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به عند الامامية في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع
بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد قول شاذ من اهل السنة ايضا على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فجاز ان يكون التمسك به الزاما للجمهور اهل السنة القائلين
بحجية خبر الواحد اما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا يسمن ولا يغني من جوع لظهور فضل من ثبت له ذلك
على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عدم اقتضاء النفي امر مشترك بين ابي بكر وسائر من لا يدل اللفظ على ثبوت ذلك لهم حتى عند ابي بكر على
ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء ذلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير ان يدل على ذلك لكنه يدل على انه يثبت ان تلك الصفات
متلازمة فنفي بعضها لكونه كرار غير فرار يستلزم نفي ابيه وهو محبة الله ورسوله له ومحبته لله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله والخلاصة لهما
يقتضي ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعدائهما ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم ثباته في الجهاد بعد فرار مخصوصا اذا لم يكن
المقاومة مع العدو فوق الطاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض
للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما الله ورسوله وبالعكس فظهرت للفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات
عمن سبق منه الفرار وسوق الكلام ابين دليل واوضح على ذلك كما لا يخفى على من تامل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضا فهو نعم انما يثبت
هذه الصفة المذكورة في هذه الاية آه فمدخول بانه لو سلم ان الاية مخبرة بها لا يمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير قد دلت
على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من زمان ايضا اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام خلافته لفراره في ذلك
الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا لصيد ضب وهذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله
ما ذكرناه تمسك بظاهر القران وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالاحاد غير مسلم لان الشيعة ايضا تمسكوا بظاهر القران لكنهم جعلوا التمسك بالخبر اصلا و
دليلا والظاهر مؤيد له ودعوى الظهور فيما نحن فيه باطلة كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها على القوم المعين لوجه يصلح للاحتجاج به لان ما
ان يتوهم منه ظهور ذلك لا يخلو اما ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعا لما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من تتضمن الشرط للعموم فهي
تدل على ان كل من صار مرتدا عن الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم آه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر ولا دلالة للعام على الخاص فضلا عن ظهور
دلالته على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى يأتي الله بقوم ولا ريب في ان مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده
فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهور انطباقها على حال ابي بكر خارج
عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم على ارادة اصحاب الجمل الذين ... الله
وكان له اعداء وحساد وكذا ادعاء ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن نوري في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان
ابراهيم كان لصديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا رآها عيانا مع انهم عدوا مثل هذا التفسير من التفاسير
المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلانا لا نسلم ان قوله تعالى والسوابق
بعد ... في حق ابي بكر بل ورد انه نزل في حق ابي الدحداح كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد تبين في رسالتنا المعمولة لتحقيق
هذه الابيات انه لا مناسبة بالاية للروايات التي اختلقوها في النزول في شان ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض
المعارضة من الموضوعات المشهورة المعلومة المذكورة عند محدثي اهل السنة ايضا كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في خاتمة كتابه الموسوم
بسفر السعادة حيث قال اشهر المشهورات من الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر
وحديث ان ابو بكر كفر بعدها وحديث ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه
وقد صرح بوضع الحديثين ايضا مؤلف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر وغيرهما وايضا الشيخ المذكور واما السادس والعشرون فلان ما ذكره ثابتا بقاء
لدلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامة علي عليه السلام بوجه يوجب سقوط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فيه من له فطرة سليمة وفطنة قويمة
متذكرون الذكرى تنفع المؤمنين فهذا غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون
قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي عليه السلام وقال الناصب خفضه الله اقول الاية تحتمل من الصديقين
والشهداء لو ثبت ان يكون نازلا في الخلفاء وان صح نزولها في علي فهي من فضائله ولم يدل على مدعى النص انتهى واقول قد ذكرنا سابقا ان عليا عليه السلام
قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر والكلي ينصرف الى الفرد الكامل فينصرف الصديق في الاية الى علي دون غيره فافهم ولما احتمال نزول الاية في الخلفاء

من الشيعة كما هو قول ...

فانهم

فانهم لو اريد من الشهداء الذين يشهدون عند الحاكم في الدنيا والاخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات
حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الاية لا يصلح دليلا على مدعي النص فقد عرفت جوابه مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الاية نزلت في علي وهو من فضائله ولا يثبت به مدعى النص
انتهى واقول ان الاية يدل على انه لم ينفرد بهذه الصدقة كان اسخى من سائر الصحابة فيكون افضل منهم واحق بالخلافة ... وهذا ايضا داخل في مدعى المص
كما مر قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلت يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلاة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على
ابراهيم وآل ابراهيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان مدعى المدعي هو اثبات النص وانما يذكر فضائل علي وهذا امر مسلم واتفق العلماء
على انها نزلت فيهم ايات كثيرة ومن يظن انه ينكر فضل محمد وآله كما ينكره الا من ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى واقول قد مر ان الناصب يسمي عنوان المبحث ... ويجعلها
لو يجعلها كاسد فان المصحح المدعي هنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة والافضلية بل الفضيلة واثبات افضلية علي عن غيره ممن غصب
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فنقول دون غيره ثبت المطلوب ولا ريب في ان الامر باقتران صلاة النبي
بصلاة الآل دون الصلاة على غيرهم مع كون استحقاقهما في مكان ومرتبة فقد ذهب الفحول الى ان تخصيصا جليها في الذكر من خصائص النبوة يدل على
الامامة لدى الانصاف كيف وقد تسرع ذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين ... ... برهانان آل الانبياء الذين
لما لم يكونوا اوصياء لهم في حفظ شريعتهم لتطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم يكون شريكا لهم في ابقائها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحقوا الصلاة ولم يجب اقتران صلاة الانبياء بصلاتهم اصلا ولما كان دين نبينا مامونا عن النسخ والتبديل وكان علي وآله وعترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده الى يوم القيامة واوجب تشاركهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه في استحقاق
الصلاة وتوجهه اليهم كما البينوا ايضا الكلام حقيقة في ان الصلاة عليهم ولجنة في الصلاة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها من كان هذا
شانه افضل وقد ذكر ابن الحجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب الشقي شعرا في ذلك وهو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القران انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلاة له فقال بعد الاستدلال بهذه الاية على كرامة اهل البيت
انه اقامهم في ذلك المقام نفسه لان القصد من الصلاة عليه مزيد تعظيمه ومنه تعظيمهم ومن ثم لما دخل من مر في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل
صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فحين طلب من المؤمنين صلاتهم عليه
معهم ويروى لا تصلوا علي الصلاة البتراء فقالوا وما الصلاة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد
انتهى قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ لا
يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له فان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص المدعى انتهى
واقول هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه برواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير واكثر كتب المناقب
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلام المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال فلما حملت خديجة رضي الله عنها
بفاطمة كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتؤنسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة من تحدثين قالت الجنين الذي في بطني فانه يحدثني ويؤنسني قال يا خديجة البشرى فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة فان
الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يعلو واشتهر في الآفاق ثم واحي جاء الملك
فقال يا محمد انا الملك محمود ان الله يبشرك ان زوج النور من النور فقال رسول الله ممن قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سموات وقد شهد
ملاكها جبريل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبيين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيامة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤوسكم واشهدوا املاك علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله
عز وجل الحور العين ان تحضر تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما فيك فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر فاللوز من در والجوز من ياقوت
والسكر من سكر الجنة فالتقطه الحور العين فهو عندهن في الاطباق يتهادينه ويقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك احضر النبي صلى الله عليه وسلم
اصحابه وقال اشهدكم اني زوجت فاطمة من علي فلما التقى البحران بحر علم النبوة من فاطمة وبحر الفتوة من علي كرم الله وجهه هنالك مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان
الحسين فجاء السبطان سبطا نبيك حبيبين الى سيد الكونين فهما روحاه وريحانتاه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاي من
الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولداي هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها وبشر

شارح نقش فصوص در شرح فص حكمة الهية في كلمة آدمية گفته كه الا ان الكامل هو البرزخ بين البحرين والحاجز بين العالمين واليه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان انتهى ١٢ منه

يقال شهد املاكه وملاكه بكسرهما ويفتح الثاني تزوجه او العقد له قاموس

ما بين هما قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى انتهى وبجهره وجه كون النبي فان وجوه موكد العصمة وعدمها خلاف الاولى من احدهما على الاخر واما قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا من جملة ما ادعاه المصنف كما مر بل لو دل على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه يدل على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته على من لم يستجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب بذلك فيما بعد عند اسناد المصنف في المطلب الرابع على علمه بما روي من قوله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده الحديث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم الفضائل انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته

السابع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جمهور المفسرين على انه ابن سلام من علماء اليهود الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وقيل المراد به هو الله تعالى ويكون جمعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي فليس في التفاسير وان سلم فلا اثبات للمطلوب انتهى **واقول** اعترض على القول بان المراد عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع جواز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين لا يجوز وعن شعبة وجبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيسابوري واما قوله ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن دون التوراة والانجيل فلا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى واين هذا من ذاك واما ما ذكره من ان الروايات التي رواها المص ليست في التفاسير فمردود بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان في معرفة علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سالت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا روى البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن سلام وخصوصا الثعلبي رواه بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب يجتهد في عداوة علي وانكار فضائله عليه الصلوة والسلام واما ما ذكره من انه لا يثبت المطلوب ففيه انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه امس والاتباع له احرى في الاتباع لحاجتها الى معرفة الحلال والحرام والواجب والندب في الاوامر والنواهي الى غير ذلك مما يشتمل عليه الكتاب لانه المبين لجميع ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال والتسلك بالحجة البيضاء لا يحصل الا بالاخذ ممن هو موثوق به فيما بينه الله ورسوله عليهما في الاتباع لغيره وعكس جميع ذلك المذكور لعدم العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بمقام الامر **قال المصنف** رفع الله درجته

الثامن والعشرون قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي واصحابه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ظاهر الاية على ان جماعة يكونون مع النبي في الاخرة وعلي من جملتهم لان عدم الخزي في القيمة لا يختص بالنبي وعلي بل خواص اصحابه داخلون في عدم الخزي وان سلم لا يثبت النص المط انتهى **واقول** لا شك ان ظاهر الاية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية علي في نسخ المص المتضمنة لذكر اصحابه على ما ذكرنا والناصب حذف ذلك عن النسخة فيتسع له الاعتراض على المص بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي داخلون في عدم الخزي فان اراد بهم خواص اصحابه الذين كانوا بعده من خواص اصحاب علي ايضا كبني هاشم والمقداد وسلمان وابي ذر وعمار وامثالهم فهو مسلم ولا يضره وان اراد خواص اصحاب النبي ممن انحرف بعده عن علي وغصب الخلافة فلا نسلم دخولهم في عدم الخزي بل ما ورد في حديث الحوض المشهور في شان خزيهم ولا مما لا يخفى وايضا الخزي له مراتب فكيف ينفي مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله مع اثبات اسلاف الناصب لنبي الله ابراهيم فيما سبق نقله عن الصحيحين انه ابى يوم القيمة عن شفاعة من الخلق واعتذر اليهم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده واني قد كنت كذبت ثلث كذبات الحديث فان في خيبته بسبب تلك الكذبات عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك لوجه خزي لا يخفى لكن تعالى الله ورسله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الخزي على ما يعلم من كتب اللغة مشتق محمول على الشخص كعطشان ونوما لا مصدر فقول الناصب اخزاه الله عدم الخزي في القيمة وقوله داخلون في عدم الخزي في القيمة لحن وبطالة كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته

التاسع والعشرون قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية قال رسول الله هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين وياتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا غير مذكور في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى **واقول** ان المص لم ينقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه رواه الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا التفاسير المعتمدة من اهل السنة كالثعلبي لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته

الثلاثون قوله تعالى هو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا قال ابن سيرين نزلت في النبي وعلي حين زوج فاطمة عليا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته وهو مسلم ولا يثبت النص انتهى **واقول** حاصل ما يستفاد من الاية مع شان نزوله انه تعالى خلق عليا قريبا من النبي من جهة النسب ومن جهة السبب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل لغير علي كما علم من حديث ابن عمر سابقا ايضا فيكون افضل والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته

الحادي والثلثون قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله واركعوا مع الراكعين انها نزلت في رسول الله وعلي **وقال الناصب** خفضه الله اقول نزل قوله تعالى وكونوا مع الصادقين في الثلثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله وكذب المنافقون فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما حكم بقبول توبة

هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة امر الرسول وكونوا مع الصادقين يعني مع النبي واصحابه في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في البيوت وبهذا يعلم ان ما قاله الناصب ان الاية نزلت في الثلثة الذين تخلفوا باطل اذ مراد المص من كون الاية نازلة في النبي وعلي ان المعنى من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق وذلك لا ينافي كلام تفسير الرازي لا من كذب بالتخلف وبالجملة لو نزلت في التخلف فنعم الزجر المستفاد من سياق الاية متعلق بهما واين هذا من ذاك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على فضيلته لا على النص فيدفعه انه دال على العصمة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشارح الجديد للتجريد بحثا في مضمون الاية الكريمة وهو الامر باتباع المعصوم لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي ثم قال والجواب منع المقدمتين انتهى واقول في اثبات المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان منعها مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلثة وفي اثبات الثالثة ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونفس الامر فالصادقون الذين نحن مامورون بمتابعتهم المعصومون نقل ومن نفائس المباحث ما ذكره الرازي ايضا ههنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل فوجب ان اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصالحين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام القيمة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطا فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين فترتب الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطا وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لان الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ولانا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الاية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما يشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد من الصادقين موزعا على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الاية على وجوب وجود جمع يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان غاية ما دلالة له على الحاجة الى مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرحوا بان كلا من آحاد المجتمعين جائز الخطا وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فنوصف ذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين غير متعدد وانما يتعدد لو كان كل واحد من آحاده متصفا بالصدق ايضا الا ترى ان مجموع الجدران والسقف والعرصة يتصف بكونه بيتا وحجرة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل واحد من اجزائه بذلك فلا يصح ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصوم الذي لا يخلو زمان التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قال به اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة فجوابه ما افاده افضل المحققين قدس سره في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص والحاصل ان العصمة وان كان من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام السرائر لكن يمكن العلم به بالنص من الله ورسوله على الامام الاول ونص الامام الاول على الثاني وهكذا او بما نعلم بظهور المعجزة مقارنة لدعوى العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه اهل النصب والنفاق ولا نرتبط الاية بحجية الاجماع والاتفاق وظهر انها صريحة في عصمة النازلة فيه واستحقاقه للامامة ووجوب الطاعة رغما لانف اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين **قال المصنف** رفع الله درجته

الثاني والثلثون قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين في مسند احمد بن حنبل انها نزلت في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله

صح الرواية عندنا ان امير المؤمنين علي بعد وقعة جمل كان يقول انا لارجو ان اكون انا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا
على سرر متقابلين هكذا صح وان صح ما رواه فهو من الفضايل المسلمة ولا دليل على النص انتهى واقول ما صح عندهم لا يصح عندنا وانما
الصحيح عندنا ما رواه احد منهم لانه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك نقيد قول علي ع ذلك بما بعد وقعة الجمل من اضافات الناصب
الرواية التي رواها المصنف عن احمد يدل على ان علياً ع كان من اهل الجنة ومن نزل القران على البشارة له بكونه من اهل الجنة اولى بان يكون اماماً لا
بل قد دل الحديث ايضاً على ان العشرة من اصحاب النبي ص من اهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلثة لانا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه
الاول ان راويه سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد ادخل نفسه في العشرة لا بد لدفع التهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني ان اكثر المهاجرين والانصار
قد شاركوا في دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم انه من اهل الجنة الثالث انه لو كان له صحة لاحتج
عثمان يوم الدار وتوسل من هو من اهل الجنة لا يكون ظالماً فانه ظالم وفي تكليفه بخلع نفسه عن الخلافة الى غير ذلك من الوجوه قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم روى الجمهور قال رسول
الله ص لو يعلم الناس متى سمي علي امير المؤمنين ما انكروا فضله سمي امير المؤمنين وادم بين الروح والجسد قال عز وجل واذ اخذ ربك من بني
ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى انا ربكم ومحمد نبيكم وعلي اميركم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب انهم يتابعون المعتزلة في هذه المسألة فانهم ينكرون اخراج الذر
من ظهر ادم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لانه يخالف قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وان صح النقل يدل على ان علياً امير
المؤمنين وهذا مسلم لانه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي ص حتى يثبت به مطلوبه انتهى واقول هذا من تفاسير
الشيعة والسنة وانما لم يصرح المصنف بمأخذه اعتماداً على اشتهار مأخذه ومن عليه نظاره ثم ان تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس لقوله
وليس من تفاسير المفسرين وجه واما ما اتى به من العجب فعجيب لما سنوضح ان قضيته بالعكس ومع هذا فالمعتزلة جماعة هؤلاء فلا يتفق
لنبين متابعتهم علمنا بعد الاشعري الذي لا يعرف من عدد الشعوان اي طرفيه اطول من الاخر وكان في اقواله ومقالاته تابعاً لما سمعه من القصاص
وامثالهم كما سبق نقلاً عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الايجي الشافعي فقد كرر ايضاً لا بيناً في ذكره المصنف الاية المذكورة بالتفسير المذكور
المروي عن الجمهور الزاماً لهم فلا بد له على عدم انكاره لذلك وتحقيقه ان الذي انكره الامامية والمعتزلة هو اخراج الذرية من صلب ادم ع كما وقع
كالذر
في تفاسير الجمهور واحاديثهم على ما في المشكوة من ان الله تعالى استخرج ذرية ادم من صلبه كالذر واخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف ثم اعادهم
الى صلبه حتى قال بعض متصوفيهم ان لذة تلك الخطاب ادى الى الان فان التفسير في غاية الاستبعاد كما صرح به المصنف في جواب مسائل السيد مهنا
سنانه
الحسيني المدني قائلاً ان جميع بني ادم لم يوجدوا من ظهر ادم ع وايضاً فان ما هو كالذر كيف يكلف ويخاطب ويتوجه اليه الطلب للشهادة منه مع ان
الله تعالى حكى انه اخذ من ظهور بني ادم لا من ظهره ع والوجه في ذلك توجه الخطاب الى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهدوا من اثار
الصانع تعالى في انفسهم وفي باقي الموجودات انتهى ثم لا يخفى انه لا ينافي هذا الحديث ولا الاستدلال به على مدعى المصنف ما ذهب اليه المعتزلة في تفسير الاية من
التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والاقرار التخييليين بالنبوة والامامة في فضل النبي والوصي كما كان كافياً في اظهار جلال الله وعظمته تأمل
واما ما ذكره من انه لم يلزم منه نص على انه امير المؤمنين بعد النبي فمدفوع بان دلالته على انه سمي امير المؤمنين قبل وجود ادم ع يقتضي ان يكون
اولى من غيره بامارة المؤمنين في عالم الوجود وهذا كان في مطلوب المصنف كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تعالى وصالح
المؤمنين اجمع المفسرون وروى الجمهور انه علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية في سورة التحريم وهي نازلة في شان عائشة وحفصة واتفق المفسرون
على ان المراد بصالح المؤمنين ابو بكر وعمر لان صدر الاية هكذا وان تظاهرا عليه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني ان تظاهر عائشة وحفصة على
جنب رسول الله ص من شانه فان الله مولاه وجبريل بان يخبر عن صنيعتهما وصالح المؤمنين المراد ابوهما فانهما كانا يبعثانهما بترك الافعال التي يكون للمرأتين
وان صح نزوله في امير المؤمنين فلا شك انه صالح المؤمنين لكن لا يدل على النص المدعى انتهى واقول الرواية التي ذكرها المصنف نقلها صاحب كشف الغمة عن
الشيخ عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ ابي بكر بن مردويه باسناده الى اسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي باسناده الى ابن عباس ٢
ورواه السدي في تفسيره عن ابي مالك عن ابن عباس ورواه الثعلبي في تفسيره باسناده الى عبد الله وبتحقيق كلام المصنف توضيح اسناده الى الاية والرواية ان المراد بصالح
المؤمنين اصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال لان الشخص اذا قيل فلان عالم قومه او زاهد بلده يريد اعلمهم وازهدهم ويشهد بصحة ذلك ما روي عن عمرو بن العلاء
وزهير
من قوله كان اوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وظهر فطأطأه منه وهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع فتمام اراد بلفظ شاعر اشعر لا غير وكذا قولهم فلان
شجاع القوم لا يراد ذلك الا اذا كان اشجعهم فعلى هذا يكون علي ع اصلح القوم وافضلهم ويدل على هذا ايضاً انه لا يجوز ان يخبر الله تعالى عند ذكر ناصر نبيه
اذا وقع التظاهر عليه بعد ذكر نفسه تعالى وذكر جبرئيل ع الامين كان اقوى الخلق نصرة لنبيه وامنعهم جانباً في الدفاع والذب عنه ولا يجوز ولا يليق بموضع
الكلام ذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط فيها والحال هذه الا ترى ان احد الملوك لو تهدد بعض اعدائه ممن ينازعه سلطانه ويطلب مكانه فقال لا تطمعوا في ولا تحدثوا
نفوسكم بمغالبتي فان نصاري فلان وفلان فلا يحسن ان يدخل في كلامه الا من هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بحسن البلاء فيه الا ترى ان معونة

حيث ذكر كثرة من معه من الملائكة ويهدد بامير المؤمنين ع بما ذلك الا لانه حيث هو معروف بالشجاعة مشهور بحسن البلاء في الحروب ص لانه قد نقل ما ذكر من كان لي كما كان لرسول الله
ولقد ظهر مما ذكرناه اولاً وحققناه ولا حجة ثانياً كذب ما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين فاسقا من المؤمنين وظهر امتناع حمل
على غير اصلح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الافضلية التي هي مطلوب المصنف قدس سره واما حمل لفظ صالح المفرد على رجلين فبين مخالف للوضع وما ذكره من ان
الوارد فيهما من انه يجوز ان يراد بلفظ صالح المفرد الواحد الجمع مستنداً بما قاله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل مفرداً يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسئل حميم حميما
فضعيف لان قياس فاعل على فعيل بلا سند يعتد به غير مسموع ولو سلم فيجب انما اريد به الكثرة بقرينة وقوعه في حيز النفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي
قد يكون للتكثير ونحو ذلك مما يتعين به بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فكون تجانس صالح في ذلك على جمع قياساً مع الفارق كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته الخامس والثلثون قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي ص دعا الناس الى علي في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم فدعا علياً فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله ص وعلي ع ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً فقال رسول الله ص الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي من
بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقال الناصب خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم
ان هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله ص في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من تفسير الشيعة وان صح نقله فذكر انه
ان وصيته غدير خم لم يكن نصاً بل توصية لاهله ووفور بره وتعريف علي بين العرب لتحدث سنة بني هاشم انتهى واقول قد نقل هذا الحديث من المفسرين
الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن ابن المغازلي
الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب ع واثبت فيها تواتر هذا الحديث
الواقعة
من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب وان تعسف لحوالي اصلاح ما افسد الدهر بجعل تقدم الثلثة في الخلافة لحق من لزلانا الواقعة عن الائمة ولا
يوجب قدحاً فيهم وفي خلافتهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وهو اتفقوا من اكابر المتاخرين اخرج ابو عبيد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه
عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى والعاقل الفطن يحكم من هيهنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عناداً مع
علي ع وبالجملة يكفينا في ترجيح ما نرويه في فضايل علي ع موافقة بعض ثقاة الخصم لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مراراً واما ما ذكره
قبل هذا فقد عرفت قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه فتذكر ثم الوصية لعلي ع وتعريفه بين العرب تقتضي ان يكون تلك الوصية لان يتخذ العرب
فاطمة من قريش وغيرهم سيداً لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب وهذا ظاهر جداً لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه ع سيداً لابي بكر و
وعمر الذين هم من عرب قريش خص سيادته بكونه في بني هاشم فتأمل فانه صريح في عداوته لعلي ع قال المصنف رفع الله درجته السادس والثلثون
قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالساً مع فتية من بني هاشم عند النبي ص اذ انقض كوكب فقال رسول الله ص من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقام فتية من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب ع فقالوا يا رسول الله ص غويت في حب علي فانزل
الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء به فان هذه السورة
نزلت في اوايل بعثة النبي ص وابن عباس لم يولد بعد فكيف روى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي ص في حب علي وربط الاية بها في غاية الركاكة ويجب
هذا لو صح دل على وصايته والوصاية غير الخلافة انتهى واقول ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوايل بعثة النبي ص من مفترياته وليس في شيء من الكتب
المتداولة عين منه ولا اثر والظاهر انه اشتبه في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اوايل البعثة وليس كذلك لما صح انها
مما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح او عام حجة الوداع فلنبك سورة النجم كلا او بعضاً من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرنا ما قال جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة انتهى على ان ما نقله
المناقب على رغم هذا الناصب
ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن ابن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على رغم هذا الناصب الفاسد الطالع باسناده الى ابن
عباس بن عبد المطلب كما رواه انما استشكله من نسبة اصحاب النبي الغواية اليه فمما استشكله جهله وغفلته عن ان الثلثة من خلفاء الناصب جملة
الناصبين والاانه الفرس بابعد من نسبة اولاد يعقوب ع الى الضلال القديم لابوسف اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا
لفي ضلال مبين وقوله تالله انك لفي ضلالك القديم واولاد يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك على
زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا لابيهم مثل ذلك في شان ابيهم وبينهم فما ظنك بجماعة نشأوا في الكفر وافنوا اكثر اعمارهم فيه واما ربط الاية فظ
جداً لكن لا يرتبط بالقلب المبتلى بالمحن من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد به ان الوصاية لا تكون بمعنى الخلافة
والامامة اصلاً فبطلانه ظاهر بل الوصي اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصي وهو بعينه الخلافة وذلك لان اصل معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت انتهى فكان الوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي ٣

جمعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل للاوصياء والتعبية فيكون المراد بالوصي حيث اطلق النبي في شانه وصيه او لو به التصرف
في كل ما كان له التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير للخلافة فمسلم لكنه غير محتمل ههنا الا ان لو صا القاصر عن قريش
دينهم ... النبي الى ولي العوابة في حق علي مولا وصيا بمعنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال المصنف رفع الله درجته السابع
والثلاثون امتحن الله بجهاد في غزاة السلسلة كما روي ان جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي بالمدينة فقال النبي لاصحابه
من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة فقالوا نحن فول علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ
اللواء والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموه وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي فقال عمرو بن العاص
ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى
مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه ياخذهم
فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلو الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك لامير المؤمنين فقال
له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا واستقبله النبي فنزل اليه امير
المؤمنين عليه السلام وقال له النبي لولا ان اشفق ان يقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملأ منهم الا اخذوا التراب
من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح وانها
صدقها عمرو بن العاص بامر رسول الله ابا وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي كيف يجوز ان
يدعي الوهية علي والمفهوم من هذا الخبر ان النبي كان يريد ان يقول بالوهيته ولكن خاف ان يعبده الناس هذا كلام غلاة الرفضة ولا ينبغي نقل
هذا لمسلم فضلا عن فاضل انتهى واقول ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص مما لم يذكره البخاري في صحيحه فيكون كاذبا في هذا ثم قول النبي
ما خاف معه من الناس اعتقاد الالوهية لا يستلزم ادعاء الالوهية كما توهمه هذا الناصب الاعوج الاهوج الوجيز المارد المتكلم بكل سخيف بارد بل يكفي
في ذلك كشفه عما خفي من فضائل علي وكمالاته وقدرته بتائيد الله على خوارق العادات التي هي دليل قربه الى الله تعالى وكمال اعتنائه تعالى بشانه
له وكيف يفهم ذلك غير فهم ذي عوج مع قوله لولا ان اشفق اي اخاف ان يقول فيك اه وكيف يجتمع ارادته لان يقول بالوهيته مع خوفه من غلو
الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على المناكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في مدحه المنقول المشهور حيث قال المناكير
شعر لو ان المرتضى ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله وقال ابو نواس شعر لا تحسبني هويت الطهر
حيدرة بفضله وعلاه في ذوي النسب ولا لشجاعته في يوم معركة ولا الثلاثة في الجنات من ارب ولا التبري من نار الجحيم ولا رجوان يوم الحشر يشفع
لكن عرفت هو السر الخفي وان يحب حلالوا فعلي وكفرني تصديقهم عندما ادعوا ولا اعتقادهم له كالمسك يعرض عنه صاحب الكلب قال المصنف
رفع الله درجته الثامن والثلاثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي والفاسق الوليد نقله الجمهور انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في تفاسير اهل السنة والاية نازلة في علي وهو من فضائله التي لا تحصى انتهى واقول الاية
دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلاثة المتقدمين بالخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين
قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة وقد بينا سابقا ان الخلافة والامامة لا تجتمع مع سبق الظلم سابقا ايضا ثم قال المصنف
رفع الله درجته التاسع والثلاثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله
والشاهد علي وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كان من فضائله انتهى واقول مما نسب المصنف روايته الى الجمهور رواه انتهى
ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلاث طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد
وغيرهم من محدثي اهل السنة ومن المتاخرين فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال بعد ذكر وفي تفسير الشاهد وجوه احدها انه جبرئيل يقرأ القرآن على
محمد وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض منه
4 والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد انتهى ولا ريب ان شاهد النبي على امته يكون افضل الخلائق سيما اذا تشرف بكونه بعضا منه كما ذكره الرازي
فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد من النبي لان من ههنا للتبعيض او للجنس ويؤيد ان علي بن ابي طالب من جنس الرسول وقوله ويتلوه شاهد
منه فيه بيان لكون علي تاليا للرسول من غير فصل بينهما لما ثبت في الخبر من جملة ما يتابعه ثلاثة فضلا منه الا لا ان التالي هو من يلي غيره على اثره من غير فصل بينهما
ولو لم يرد تفسير هذه الاية بان الشاهد هو علي لدل عليه قول الرسول انت مني وانا منك ثم لم يحمل هذا الامر الا من هو ... خصيصه بذلك دون غيره
قال المصنف رفع الله درجته الاربعون قوله تعالى فاستوى على سوقه قال الحسن البصري استوى الاسلام بسيف علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
جاء في التفسير ان هذا نزل في الخلفاء الاربع كزرع رسول الله اخرج شطأه ابو بكر فآزره عمر فاستغلظ عثمان فاستوى على سوقه علي وهو من فضائله الكثيرة
ولا يدل على النص انتهى واقول الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب قد رواها النيسابوري عن عكرمة ولعل التفصيل ايضا كان مذكورا فيما رواه المصنف عن الحسن
لكن انما اقتصر على نقل بعضها الذي كان دليلا له ... من طريق الامامية وترك البعض الاخر منها لعدم مدخليته في غرضه بل لعدم اعتقاده صحته

قال قتادة العاديات ضبحا اي الابل تعدو من عرفة الى المزدلفة ومن المزدلفة الى منى والضبح هذا استعارة لان اصل استعماله في الخيل وهو صوت انفاسها اذا عدون والعدو ... من الضبح ٢ النيشابوري منه

كما اشرنا

كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان استواء الاسلام على سوقه بعلي وتقويته دون غيره كان افضل
من غيره قال المصنف رفع الله درجته الحادي والاربعون قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد في بيان ان الفواكه يختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى واما ما ذكره من الحديث فلا ربط له بالاية والعجب كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه وكان ضعيف
الراي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى واقول قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله تعالى وجنات من اعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي الاية
انتهى ثم ان للقران ظهرا وبطنا فلا ينافي ان يكون ظاهر معنى الاية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنها ما روي عن جابر رضي الله عنه وبالجملة الصنو
المذكور في الاية جمع صنو وهي النخلة تطلع من اصل نخلة اخرى ... الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة اطلعتا اسقيا بالماء الواحد من الفيض الالهي
امتنع الناصب عن قبول هذا التاويل ههنا لا اشكل عليه الامر الحديث الذي ذكره وقبله لدى تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الاية حيث جعل مثل الزرع
المذكور في الاية عبارة عن رسول الله وجعل ما اشتملت عليه الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما نحن فيه من الحديث لدال على الاتحاد الذاتي مما يؤيده
الحديث المشهور وهو قوله خلقت انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالاية ناشئ عن بلوغ عناده الى
النهاية فان العجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر عن ... المصنف قدس سره الى هذا الناصب لسفهه الذي يتعجب مما جهله ويطعن فيه قال المصنف
رفع الله درجته الثاني والاربعون قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية
نزلت في قتلى احد حين قتلوا ووقف رسول الله على مصعب بن عمير وهو ممن قتل باحد فقرأ عليه هذه الاية وان صح نزولها في علي فهو من فضائله ولا يدل على النص المقصود
انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب من ان الاية نزلت في قتلى احد ان الله تعالى قسم الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله على قسمين مقتول ومنتظر حيث
قال ومن المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الاية اي فمنهم من قتل ووفى بنذره من التابعين مع
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم وانس بن النضر واصحابه ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما مضى عليه اصحابه لم يغير العهد
لا من استشهد ولا من انتظر وعن علي فينا نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان انس بن النضر واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن راسهم
ورئيسهم في الصدق وسببية نزول الاية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصود المصنف قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو علي وكفى به
فضلا واما ان الاية نزلت في مصعب بن عمير فلم نجده في شيء من التفاسير المعتمدة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل غث وسمين فتامل قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والاربعون قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول علي
من جملة ورثة الكتاب لانه عالم بحقائق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى واقول روى نزول الاية في شان علي
خلفه الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب انه اي علي من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتحامل على علي ثم الظاهر انه ارتكب هذا التحمل والتحامل نظرا
الى احتمال اشتراك ابي بكر وعمر مع علي في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصده المصنف من تفضيله عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في ميراث الكتاب مع انهما
كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب وقد اعترف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان
مدار امرهما الرجوع الى علي ومن دونه من علماء الصحابة كما هو المشهور وسياتي في هذا الكتاب المشهور قال المصنف رفع الله درجته الرابع والاربعون
قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد انه ما اتبع النبي غير علي فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى واقول المراد حصر المتابعة الكاملة التي تكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة تردد ونفي
هذه المتابعة عن غير علي غير ظاهر البطلان واختصاص المتابعة الكاملة به دليل الافضلية عن غيره وهو المدعى قال المصنف رفع الله درجته الخامس والاربعون
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه
بحقيقة الكتاب لا على النص بامامته وهو المدعى واقول المدعى من الاستدلال بالاية اثبات الافضلية ونسبته لهذا المدعى حاصلة فان تمام الاية قوله
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الاية وقد ضرب الله المثل بعلي عم ان حال من علم ان ما انزل الله هو الحق
استحالة تخالف بحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب وبعض في المتابعة ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي طبع على قلبه لا يتذكر كما قال تعالى وانما
يتذكر اولوا الالباب قال النيسابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين هم مميزوا القشر عن اللباب انتهى فليتامل اولياء الناصب ان من يميز
القشر عن اللباب هو ابو بكر او ابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب قال المصنف رفع الله درجته السادس والاربعون
قوله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون قال علي يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانت مخاصم فاعتد للخصومة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الاية نزلت في رجل وامراة اسلما وكان لهما ولد ... فمات ... وكاد ارتجاعا
عن الاسلام فانزل الله هذه الاية واما ما ذكره من الخبر فالظاهر ان النبي لم يجعل عليا فتنة للمسلمين هذا من القوادح لا من الفضائل على ما ذكره انتهى
واقول من العجائب ان الشقي يكذب في شان النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامه فخر الدين الرازي ذكر في سبب النزول اقوالا ثلاثة

العليث خبز من شعير وحنطة والعلاثة شيء ... يخلط وكل شيئين خلطا فقد علثا وانظر ان علث تابع منه نور الله مرقده

تحامل عليه كلفه ما لا يطيق ١٢

الرق بكسر جلد رقيق يكتب فيه وضد الغليظ كالرقيق والصحيفة البيضاء ... المنشور هو الرمل المنتشر ... ولما كان غير مختوم من كتب السلطان ١٢

الغث المهزول وغث الحديث وقد ... كانت ...

هذا ببن شيء منهما ولو كان لهذا السبب نحو صحة لكان هو اولى بذكره لعكمه بالامة باشتمال كتابه على كل شيء وسمين ثم اقول الفتنة في الاية بمعنى الامتحان
وحاصل الاية كما صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا
ريب ان من جملة ما امتحن الله به امته بعد الكتاب العترة الطاهرة فان طاعة حكمها تثقل على الامة ولهذا اسماهما في الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو
علي وقد فتن به المشايخ الثلثة والطوائف الثلثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي انا دابة الارض وغرضه بما نقله على
بعض العارفين انه كان دابة الارض سبب تميز الكافر عن المسلم انما ايضا سبب تميز احدهما عن الاخر ولا قدح في ذلك كما توهم الناصب بل هو فضيلة
تفوق كثيرا من الفضايل بل كمالات كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والاربعون** قوله تعالى وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم
الهدى وقال في امر علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواياته واثر النكر عليه ظاهر ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى واقول
الرواية مذكورة في كشف الغمة رواها عن الحافظ ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله في امر علي في امر امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاقوا في ذلك
قال المصنف رفع الله درجته **التاسع والاربعون** قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الصحيح
ان المعنى فهو دال على فضله المتفق عليه ولا دلالة له على النص انتهى **واقول** الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الاية كما في تفسير
النيشابوري وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤته موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب الطاعة وورود الاية في شأن
علي يدل على انه كان زايدا في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهذا
ما اراده المص قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع والاربعون** قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه هو
من رد قول رسول الله في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواياته وان صح لا يدل على ثبوت المقصد انتهى **واقول** هذا من روايات
ابن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة على ذلك كتبه الشريفة والظاهر ان المراد من قول رسول الله في علي قوله في امامته كما وقع يوم غدير خم
ومن لم يرد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر ومن يرد عليه عندو فانه يقول ان لاحد لهم فيدبر وعلى هذا يكون نصا في المقصود ولو سلم فالدلالة
على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقص كما مر مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الخمسون** قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو
رافع وجه النبي عليا في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاية نزلت في غزوة بدر الصغرى وذلك ان ابا سفيان لما انصرف الحرب يوم احد قال الموعد بيننا في موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم
يستطع ابو سفيان ان يخرج للجدب السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله من القتال فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم
الوكيل ونص الاية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله
ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رووا فلا يدل على المقصود كما علمت انتهى **واقول** الرواية التي ذكرها المص قد رواها ابن مردويه ايضا
المعارضة وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون روايته حجة عليهم ووجه دلالته على المقص ان من يزداد ايمانه في هذه المخاوف اشجع واخلص نيته في الدين
عن غيره فيكون افضل وهذا ما اردناه والناصب حذف من الرواية التي ذكرها المص قوله فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة ايضا بل في صدر
الاية ليصير الدلالة خفية فيعترض على المص وقد كشف الله عن سوء عمله والحمد لله **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والخمسون** قوله تعالى
المتواترة وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي ابن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات والسبعة بعد وفيها من الشواذ
وان صح دل على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله انتهى **واقول** هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليس من الشاذة ايضا لوجود الواسطة
بينهما وهي الاحاد الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال ان القراءة تنقسم
الى متواتر واحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والاحاد القراءات الثلثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءات الصحابة والشاذ قراءات
التابعين كالاعمش ويحيى آه واما وجه الدلالة على المقص فظاهر لظهور دلالة الاية بناء على تلك القراءة على كون علي اشجع من كل الامة وانه
به كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني
والخمسون** قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الاخرين هو علي عرضت ولايته على ابراهيم فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى **وقال الناصب**
٦
خفضه الله اقول مفهوم الاية ان ابراهيم سال من الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعده وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي بعيد بحسب المعنى
والتبعية لان الانبياء لا يذكرون كل ما يتمنون ولا دليل لهم فيما يذكرون انتهى **واقول** ما اشتمل عليه المص من الرواية قد رواها ابن مردويه
وبعد تسليم الناصب للرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي لان النيشابوري قال في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله
وقيل سال ربه ان يجعل من ذريته في اخر الزمان داعيا الى الله وهو محمد انتهى وانت خبير بانه لا فرق في القرب والبعد بين حمل لسان الصدق على
محمد وبين حمله على علي لكن الناصب يستبعد فضيلة من فضايل علي لكمال من الغيظ لفضله والحال في دفع لظفره واهابه وشنع على الشيعة في
رواياتها ولو من كتب الصحاح ولنعم ما قيل شعرا ذكرت القرم من ال هاشم تنازعت الكلاب الشاردة فقل للاملح خانك في مولد الولادة
نظم [illegible] چون زال علي باشد مرد [illegible]

ولا يستبعد

ولا يستبعد من قلب تمكن فيه بغض علي بن ابي طالب ان يصير محروما عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وضياء الانصاف حتى يكون سائر
اقواله وافعاله الخطاء ويخسر الدنيا والاخرة وذلك هو الخسران المبين **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والخمسون** والعصر ان الانسان لفي
خسر يعني ابا جهل الا الذين امنوا علي وسلمان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا تفسير لا يصح اصلا لان الانسان اذا اريد به ابو جهل يكون الاستثناء
منقطعا ولم يقل به احد وان كان الاستثناء متصلا لا يصح ان يراد بالانسان ابو جهل فالمراد منه افراد الانسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص
المؤمنين بعلي وسلمان فان غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يعلف كل يابس ولا يفرق بين السم والحشيش انتهى **واقول** لا نسلم انه لا يكون الاستثناء
منقطعا فانه قال به مقاتل وغيره من اسلاف الناصب الشقي رغما لانفه قال النيشابوري في تفسيره وعن مقاتل انه ابو لهب وفي خبر مرفوع انه ابو جهل كانوا يقولون محمد لفي خسر فاقسم الله
تعالى ان الامر بالضد مما توهموا وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى واما قول الناصب فان غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم وانما يكون كذلك
لو اريد بالخسر الكفر ولو اريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من ان الانسان ينقص عمره كل يوم وهو راس ماله فاذا ذهب راس ماله ولم
يكتسب به الطاعة كان طول عمره في النقصان الا المؤمنين الصالحين الكاملين فانهم اشتروا الاخرة بالدنيا فربحوا وفازوا واسعدوا انتهى وزاد عليه فاضل النيشابوري
في تفسيره وقال وان كان العبد مشغولا بالمباحات فهو ايضا في شيء من الخسر لانه يمكنه ان يعمل فيه عملا يبقى اثره ولذته دائما وان كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة الا
ويمكن الاتيان بها على وجه احسن لان مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما ان جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فليفرق الناصب الذي لم يفرق بين الفرق
والقدم بين الحشيش والسم وليمسك عنان القلم عما يورث الخجالة والندم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والخمسون** وتواصوا بالصبر قال ابن عباس
هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انت خبير بان الصبر صفة من الصفات وليس هو من الاشخاص حتى يراد شخص وهذا قريب من السابق انتهى **واقول**
نعم نحن خبير بذلك لكن ههنا خبر اخر ليس للناصب الجاهل عنه خبر خبر نيست نفر سيد تو مكر خبر نداري جكر حسو خون شد تو مكر جكر نداري وذلك الخبر هو
ان قول ابن عباس هو علي ليس راجعا الى الصبر كما توهم الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع الى المهتدي او ضمير الجمع في قوله تواصوا والمراد به علي تخصيصه وتخصيصه
تعظيما له وكم له نظاير من كلام الملك العلام **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والخمسون** والسابقون الاولون علي وسلمان انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول المراد بالسابقين ان كان السابق في الاسلام فسلمان ليس كذلك وان كان السابق في الاعمال الصالحات فغيره من الصحابة كذلك ولا يصح هذا النقل
وهو من تفاسير الشيعة انتهى **واقول** هذا مذكور في كتاب الحافظ ابو بكر بن مردويه ما صح ذلك وما ذكره من ان سلمان ليس سابقا في الاسلام ان اراد به نفي كونه اسبق الكل
فهو لا ندعيه ولا دلالة للاية عليه وان اراد به نفي كونه من السابقين الاولين بان يكون من الاولين او ثانيهم فهو جهل بحال سلمان او تجاهل لاجل ترويج حال
ابي بكر وسبقه بتقدم اسلام سلمان عليه والا فقد ذكر الرازي وغيره من المفسرين ان سلمان قد جاء النبي قبل البعثة ولهذا كان الكفار يتهمون النبي بعد بعثته
بان ما يذكره من الاخبار الماضية ويجيء به من كلام الله انما هي بتعليم سلمان فرد الله عليهم بقوله لسان الذي يلحدون اليه اعجمي وهذا لسان عربي مبين الاية نعم لما
كان سلمان رجلا غريبا مسكينا لم يحصل له خلافة وامارة لم يلتفت الجمهور الى ضبط حاله ولم يرضوا ان يذكروا عنه ما يورث بشار ابي بكر بالاولوية بالخلافة
الخلافة او لا ولو بالخلافة لقالوا انه افضل واسبق اسلاما من ابن ابي قحافة وقد رايت في بعض الكتب المعتبرة ان سلمان هو الذي صار واسطة في تقريب ابو بكر الى النبي
بمحضر فقال النبي بمحضر علي ان ابا بكر وان كان من ذل طوايف قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان ثم مطاعا لمن اخذ عنه من فيها لهم منهم لاجل رعايته حق التعليم
فيه بالتبجيل والتعظيم ولكلامه فيهم اثر عظيم وان معلمي الصبيان طالبون للرياسة راغبون في التراسل للرياسة فلو رغبنا الى ما اخبر به الاحباب من ظهور سلمانكم
مطوع بها نكم والمعفيا بيرت من جاهكم ودللنا الى بخاهكم لكان يدخل في تاليف القلوب اثر في نيل المطلوب فتوسلوا بالتسليم الى ذلك وشرع سلمان
في دلالة الرجل وما حاله في الاسلام والله اعلم بحقايق المرام **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والخمسون** قوله تعالى وبشر المخبتين الى قوله ومما
رزقناهم ينفقون علي منهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى **واقول** بل يدل على المدعى بضم الفضايل
الاخر التي ذكرها المص **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والخمسون** قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى علي منهم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى **واقول** فيه ان الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على افضليته على غيره ممن لم يدخل
في الاية **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والخمسون** قوله تعالى من جاء بالحسنة قال علي الحسنة حبنا اهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها اكبه الله على وجهه
في النار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان حب اهل بيت محمد من الحسنات ولكن لا يثبت به النص انتهى **واقول** ليس الكلام في الحب وحده لان
حب المؤمنين من الحسنات وانما الكلام في بغضهم فان بغض غير اهل البيت من المؤمنين لم يتفرع عليه الوعيد بالانكباب في النار فيدل ذلك على الافضلية
لان هذا مرتبة الانبياء كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع والخمسون** فاذن مؤذن بينهم هو علي انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وان صح لا يدل على النص انتهى **واقول** قد ذكر ذلك ابن مردويه وعلي بن عيسى في كتاب كشف الغمة فلا انكار لوروده وهو
نص في الدلالة على افضلية علي لان من اذن باذن الله تعالى بين الناس يوم القيمة وينادي على اهل الجنة والنار ان لعنة الله على الظالمين ينبغي ان يكون منزها
عن شوايب الظلم معصوما عن الكباير والصغاير فيكون افضل من غيره سيما من مضى اكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته **الستون** اذا دعاكم لما يحييكم دعاء الى ولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في التفاسير وان صح لا يدل
على المقص انتهى **واقول** هذا ايضا مما رواه ابن مردويه ووجه دلالته على المقص يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان تمام الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا
٧

قصه اسلام سلمان
مستند القراءة العالي
لسان الذي يلحدون
اليه الاية

انتهى

لله و

لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم الآية وذكر فخر الدين الرازي في تفسيره أن الفقهاء قالوا إن ظاهر الأمر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الأول أن كل من أمره الله بفعل
فقد دعاه إلى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على أنه لا بد من الإجابة في كل ما دعاه الله إليه فإن قيل قوله استجيبوا لله أمر فلم قلتم إنه يدل على الوجوب وهل النزاع
إلا فيه فيرجع حاصل الكلام إلى إثبات أن الأمر للوجوب لأن هذا الأمر يفيد الوجوب وهو يقتضي إثبات الشيء بنفسه وهو محال والجواب أن من المعلوم بالضرورة
أن كل ما أمر الله به فهو مرغوب فيه مندوب إليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى إيضاح الواضحات وإنه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بأن قوله تعالى بعد ذلك واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه
تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق إلا بالإيجاب انتهى فنقول لا يخلو إما أن يكون المراد من الآية المذكورة في شأن نزول الآية الخلافة و
الإمامة كما هو الظاهر المتبادر إلى الفهم فقد دلت الآية على وجوب الطاعة له ع واعتقاد خلافته وإن كان المراد النصرة والمحبة فيلزم تفضيله على غيره
من الأمة لأن نصرة غيره من آحاد الأمة غير واجبة خصوصا مع هذا التأكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل المقصود كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون في مقعد صدق عند مليك مقتدر علي ع انتهى ولا يخفى أن الناصب اكتفى في جرحه هذا
بنسخة سقيمة من نسخ المتن قد سقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام من جرحه أنه لم يذكر ههنا الأول وكأنه في الحساب أيضا غالط انتهى وأقول
الغالط من اعتمد على الغلط واشتد غلطا من تبدل أنه عبر عن الحادي بالأول أيضا ثم قال المصنف رفع الله درجته الثاني والستون ولما ضرب ابن
مريم مثلا إذا قومك منه يصدون قال النبي ص لعلي ع إن فيك مثلا من عيسى أحبه قوم فهلكوا فيه وأبغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون أما يرضى له
مثلا إلا عيسى فنزلت الآية وقال الناصب خفضه الله أقول الآية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم
لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى عبد فهو يكون حصب جهنم فقال رسول الله ص ما أجهلك بلغة قومك فإن ما لا يراد به ذوو العقول وعيسى من ذوي
العقول فنزلت ولما ضرب ابن مريم مثلا إذا قومك منه يصدون وإن صح فهو في حكم لغواتها انتهى وأقول قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الآية
أقوالا ثلاثة أحدها ما ذكره الناصب حيث قال إن لفظ الآية لا يدل إلا على أنهم لما ضرب ابن مريم مثلا أخذ القوم يضجون ويرفعون أصواتهم وأما أن ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالأول أن الكفار لما سمعوا أن النصارى يعبدون عيسى قالوا إذا عبدوا عيسى فآلهتنا
خير من عيسى وإنما قالوا ذلك لأنهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي أنه لما نزل قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أنتم لها
واردون قال عبد الله بن الزبعرى إلى آخره الوجه الثالث في التأويل هو أن النبي ص لما حكى أن النصارى عبدوا المسيح وجعلوه إلها لأنفسهم قال كفار مكة إن
محمدا يريد أن نتخذه إلها كما اتخذ النصارى المسيح إلها لأنفسهم ثم عند هذا قالوا آلهتنا خير أم هو يعني آلهتنا خير أم محمد عليه الصلاة والسلام
وذكروا ذلك لأجل أنهم قالوا إن محمدا يدعونا إلى عبادة نفسه وآباؤنا زعموا أنه يجب عبادة هذه الأصنام فإذا كان لا بد من أحد هذين الأمرين فعبادة هذه الأصنام
أولى لأن آباءنا وأسلافنا كانوا مطابقين عليه وأما محمد عليه الصلاة والسلام فإنه متهم في أمرنا بعبادته فكان الاشتغال بعبادة الأصنام أولى
وتقديرهم من كلامه ما ذكره في تأويل الآية وجوه محتملة قالوا وما ذكره المصنف من عبارة أسندها إلى الحديث مخبرا عن سبب النزول فيكون ما ذكره المصنف أولى
بالأخذ كما لا يخفى وأيضا كل من الأقوال الثلاثة خال عن المعنى الذي يقتضيه أسلوب ضرب المثل وعن كون من ضرب المثل بخلاف المعنى المستفاد
من رواية المصنف فإنه مقرر لأسلوب المثل ومبين لمن ضرب له وهو علي ع ضرب له مثلا ولبني خلقه فيكون أفضل ويقول ولذلك الآية مع الرواية دلالة
صريحة على أن حكمه ع حكم عيسى فلا أقل من دلالتها على الأفضلية وبالجملة ما ذكره المصنف من الأدلة وإن كان لا يخلو إلا أنها من عجائب الأدلة وغرائبها
وما من آية إلا وهي أكبر من أختها ختم وأيضا قد روى أحمد بن حنبل في مسنده ما معنى الحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما رواه بإسناده
إلى علي ع قال قال رسول الله ص يا علي إن فيك مثلا من عيسى أبغضه اليهود حتى بهتوا أمه وأحبه النصارى حتى أنزلوه المنزل الذي ليس به قال
علي يهلك في رجلان محب مفرط يقرظني بما ليس في ومبغض يحمله شنآني على أن يبهتني وقوله ع حتى بهتوا أمه أي جعلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي
في كتاب المناقب ومحمد عبد الواحد الآمدي التميمي في الجزء الثالث من جواهر الكلام في حرف ياء النداء وابن عبد ربه في كتاب العقد وكونه مثل
عيسى ومماثلا في خصائصه الباهرة ومعجزاته القاهرة وآياته الناطقة مثل قلع الباب وقلع الصخرة والحياة بالثعبان على ما سيجيء وقد بلغت شرف
الكمال حتى التبس على كثير من العقلاء واعتقدوا أنه فاطر الأرض والسماء وخالق الأموات والأحياء كما بلغ الأمر في عيسى هل هو معبود أو عبد
لعل الله سبحانه وتعالى لما سبق في علمه ما يجري عليه حال علي ع من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغ البغي من مساواته بمن لا يجري مجرى
كف الله من حال الأنوار وجليل المناقب ما يبلغ به إلى غاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق ولا يبقى لأحد بعده في ذلك عذر ولا برهان له
فقد جعل الناس في كلامه ثلث مراتب قوم أفرطوا في حبه فهلكوا وهم النصيرية لأنهم تعتقد أنه إله يحيي ويميت ويمنع ويرزق ولما غالوا من ضلاله
الباهرة التي يؤيد الله تعالى بها أنبياءه وأوصياء أنبيائه تبعهم بها صدق دعواهم في النبوة والخلافة فلما أهملوا وضعف النظر في الدليل هلكوا وشبهوا
الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب وقوم أفرطوا في بغضه حتى نصبوا له العداوة وحاربوه ودفعوه عن مقامه الذي نصبه الله تعالى فيه ونبه عليه
بالإمامة في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا يحصى كثرة وأفرطوا في بغضه حتى كتموا من النصوص ما قدروا عليه وتوعدوا الناس على نشر مناقبه
وسبوه على المنابر وقادوه كما يقاد الجمل المخشوش وأضرموا النار في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصدا ولذلك جعلوا طلبا

أما أولم يعد والآية ما جعله الله له ومعلوم أن التميز من الأمة قد بلغ الغاية فيها كثيرة وعلى ذلك مضى جمهور الفقهاء أن قوم موسى كما لا يعدهم من
البحر وقد شاهدوا الآية العظمى أتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون فلا عجب أن يقلب الأمة
بعد نبيها ويخالف في وصيه ومعلوم أن أبا بكر لم يقل أحد من الأمة بأسرها إنه إله يحيي ويميت بل قوم يرون إمامته وقوم لا يرونها أهلا أصلا ولا
بأسرها قائلة بإمامة علي ع لكنهم منهم من جعله أولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف في علي بين الإلهية والإمامة والخلافة وأبو بكر ما هو لما
أو لا وهذا تباين عظيم وتباعد مفرط فقد بلغ إلى الغاية وارتفع في النهاية كما أنشأ الشيخ الفرزدق قدره بقوله شعر بنا لنا النساء إلا ما الفد قوله الصلاة أبدا
فسوا عليها يجد يختن عنوتهم بالذي به فاهوا كم من بمن شك في إمامته ومن قبل إنه الله وقد اشتهر عن الشافعي فيما مضى من قوله لو أن المرتضى
أبدى محله لأنسى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه أنه الله قال المصنف رفع الله درجته الثالث والستون
وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون قال علي ع أنا وشيعتي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذه من روايات صح عنه والله أعلم وليس
فيه دليل على المدعى انتهى وأقول هذه الرواية مما أخرجها المصنف عن رواتهم رواها الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي ع قال تفرق هذه الأمة على ثلاث
وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم أنا وشيعتي انتهى وقال فخر
الدين الرازي أكثر المفسرين على أن المراد من الآية ههنا قوم محمد ص إنها هذه الأمة وروى أيضا أنه ع قال هذه لكم وقد أعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع
أنه قرأ النبي ص هذه الآية فقال إن من أمتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس رض يريد أمة محمد ص من المهاجرين والأنصار انتهى والرواية
الأخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الأمة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه نص ما اشتهر من حديث افتراق الأمة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه تقتضي أن يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين أن الخلفاء الثلاثة وأتباعه من أهل السنة ليسوا من شيعة علي لما عرفت
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي ع وقد ذكر القاضي ابن خلكان في أحوال علي بن جهم القرشي عليه ما عليه أنه كان معروفا في بغض علي والانحراف عنه
لأن محبة علي بن أبي طالب ع لا يجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لأن الحق لا يكون في جهتين مختلفتين وكفى فيه دليلا على المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الرابع والستون تراهم ركعا سجدا نزلت في علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن صح نزوله لا دلالة له على
النص انتهى وأقول تمام الآية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من أثر السجود الآية ولعل استدلال المصنف بتمام الآية وإنما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على اشتهار من قرأ من تلاوة القرآن
الألباء وكون باقي الصفات المذكورة فيها إنما يرتبط بعلي ع ومداومته عليها دونهم من الأحاديث والأخبار ما يدل على أنه ع بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من
الصحابة فيكون أعبدهم كما أثبته أفضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون أفضل منهم فما ادعاه الفقيه قال المصنف رفع الله درجته
الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي ع لأن نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول الظاهر العموم وإن خص فلا دلالة له على النص انتهى وأقول وجه استدلال المصنف بهذه الآية على الأفضلية
أن هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما إن الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره أنه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك
إيذاء الله عن إيذائه فإن من آذى الله فقد آذى الرسول فبين الله للمؤمنين أنكم إن أتيتم بما أمرتكم وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفك إيذاؤكم عن
إيذاء الرسول كما يكون على الأصدق في الصادقين في الصدق انتهى ففي الآية بمقتضى الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره دلالة على أن إيذاء علي ع لا ينفك عن إيذاء الرسول
ولم يرد في الآية والرواية الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون أحد من الخلفاء الثلاثة أو غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون أفضل قال المصنف رفع الله درجته
السادس والستون وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين وهو علي ع لأنه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول ظاهر الآية العموم ولم يذكر المفسرون تخصيصا بالحمل ولو خص فلا دلالة على النص والاستدلال بأنه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لشمول
الأوصاف المذكورة غيره انتهى وأقول التخصيص منصوص له ولا ينقض بما ذكره من الرواية نفي عموم الآية بل المراد أن ذلك العلم مع ما اعتبر معه من الأوصاف إنما
يتبين أنها النبي ص في علي ع ولكن لما وصل إلينا لبينهم المقصود والمرام والحاصل أن الآية نص في إمامة علي لدلالتها على أن الأولى بالنبي ص أيضا من أولي الأرحام كان
مستجمعا للأمور الثلاثة كما أثبتناه وقد أجمع أهل الإسلام على انحصار الإمام بعد النبي ص في علي والعباس وأبي بكر والعباس وإن كان مؤمنا وذا
الأرحام لكن لم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولا نفاق أصح الطلقاء أصحاب معا في أنه طلب مبايعة علي ع أول الأمر ولم يكن ذلك إلا لعلمه بالنص على علي ع كما نقوله أو
بالأفضلية كما يقولون بل قد حدث القول بإمامة عباس رض بعد الإجماع الثاني وانقرض القائل به بعد زمان العباسية فإنهم وأبو بكر على تقدير صحة إيمانه
وهجرته لم يكن من أولي الأرحام فتعين أن يكون الأولى بالإمامة والخلافة بعد النبي علي ع لاستجماعه الأمور الثلاثة فثبت ما ادعينا بحمد الله تعالى ومما
ذكرنا اتضح حل ما اشتبه المشكل الرازي في تفسيره الكبير حيث تمسك بعض الأكابر الذين هم الطاهرة بالآية المذكورة على التغلب الذي ونهى العباس وعلى
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه إلى أبي جعفر المنصور بهذه الآية إلا أن الإمام بعد رسول الله هو علي بن أبي طالب فقال أولو الأرحام بعضهم أولى
ببعض يدل على ثبوت الأولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الأولوية فوجب حمله على الكل إلا ما خصه الدليل وح يندرج فيه الإمامة ولا يجوز

دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة لو لم يثبت كونهم ركعا سجدا أحد عن كونه صلوته

ارث عكه وقيمته في اللحمي أو في القرآن للمشاهد

وقد استدل مولانا الكاظم عليه السلام على ذلك بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا أورده في باب فضائل الطبرسي في كتاب الاحتجاج منه

ان بقو

ان يقول ان ابا بكر من اولي الامر لما نقل عنه انه ع اعطا سورة برائة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامر بان يكون المبلغ هو علي ع وقال لا يؤديها الا رجل
مني وذلك يدل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب ان صحة هذه الدلالة لو كان العباس اولى بالامامة لانه كان اقرب الى
رسول الله من علي ع وبهذا الوجه احتج ابو جعفر المنصور عليه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله بما قررناه ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته الثاني
والتسعون وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق نزلت في ولاية علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم اخواته اقول
قد ذكره الحافظ ابن مردويه برواية عن جابر بن عبد الله والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي ولما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة
الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد وعضا جيدها يبوع بها واضافة الى صدق لبيان زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة
انتهى وقد وافقه في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي ع بمعونة الرواية ولعل ما ذكره
المفسرون من اهل السنة على ما في تفسير الرازي فهي احتمالات احدثوها بمجرد استحسان عقولهم وملاحظة ادنى مناسبة بحسب انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثالث والتسعون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي ع انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على تخصيصه انتهى واقول سنذكر ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا عن
امام فخر الدين الرازي ان اولي الامر الذي اقترن وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم ففيما ذكره الناصب هاهنا من شمول الاية للخلفاء مخالفة لقول امامه فلا يلتفت اليه فان القول ما قال الامام ونحن قد
اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عقلا ونقلا وعلي ع سيدهم فتم لنا الدست قال المصنف رفع الله درجته الرابع والتسعون واذان من الله و
رسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالايات من سورة برائة حين انفذها النبي ص مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى علي ع وقال
النبي ص قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اشهر دعليكم ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبر
الا قول سيد العهد او احد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى واقول الاية في ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله منزه عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية للذكر ورفعه لجنابه من ارتضى لتاديتها وعكس ذلك فيمن عزل ولو كان دفع الراية
الى علي ع اولا لما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤديا للبرائة فتم في ذلك مقام
رسول الله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي ع بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا اياه فهو شيء سبق اليه الجاحظ حيث قال انه كان
من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى ورد عليه بانه اراد ان يدفع عليا بما مدحه به ان سعد
فقربه وانا اقول في الرد عليه بعد اللتيا والتي انه لو كان انفاذ علي ع لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي ص ولا نعلم ان السر في ذلك عزل
ابي بكر لاداء عند الله تعالى وسيجيء تمام الكلام منا ما تعدد ان شاء الله قال المصنف رفع الله درجته السابع والتسعون طوبى لهم وحسن ماب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الروايات المشهورة انها في بيت
النبي ص ولا بعد ان بيت النبي ص وعلي يكون متحدا ولا باس بهذه الرواية فان كل هذه يدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى
انتهى واقول تحقيق الكلام في هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي ره في تفسيره من انه روي عن النبي ص ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة وقال مرة
اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليست في دار علي يكفي في افضليته ما اعترف به الناصب
كونها في دار النبي ص وعلي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان اتحاد داريهما دليل ظاهر على شرفه على جميع الخلائق واذا كان طاهرا سمعنا بان دار
ابويهما متباينة حتى ظهر بالخبر المأثور ان حسن المرجع لاحدهما كان كذلك للاخر اوضحا وعلما لا يجاوز زنادا قدحا على بيعة الحق وحلقة الباطل قال المصنف
رفع الله درجته الحادي والسبعون فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يظهر ربطه
بعلي ع اذ المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي ع لم يحارب الكفار بعد النبي ص وان اراد البغاة فالاية ليست نازلة في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية
على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى واقول الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد روى ذلك شيخنا
الطبرسي ره في تفسيره عن جابر بن عبد الله حيث قال ان كلمة ما في قوله تعالى فاما نذهبن بك بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان
قبضناك وتوفيناك فانا منتقمون بعدك منهم وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كانت بعده وقد روي ان النبي ص اري ما يلقى امته
بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وروى جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال لالفينكم ثم التفت الى
خلفه وقال او علي او علي ثلاث مرات فراينا ان جبرئيل غمزه فانزل الله تعالى على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب ع او نرينك الذي وعدناهم
ما نعدهم من العذاب فانهم تحت قدرتنا لا يفوتوننا وقيل انه ص راى نقمة الله منهم يوم بدر باسرهم وقتلهم انتهى واما قول الناصب ان عليا لم يحارب
الكفار بعد النبي ص ان اراد به الكافر الاصلي فهب ان يكون كذلك لكن لا يجديه نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة
كفار مرتدون عندنا كما مر سابقا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه الاية وبالجملة محاربوا علي ع كفرة عندنا كما صرح به افضل
المحققين في التجريد بقوله محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا وايضا ما الوجه في تجويزهم الحكم بارتداد من منع الزكوة في

بكر لاجل اعتقادهم عدم استحقاقه الخلافة دون تجويز الحكم بارتداد البغاة الذين حاربوا عليا مع ان التجويز لازم فيهما بطريق اولى كما لا يخفى وقال المصنف قدس
سره في شرحه قد اختلف قول علمائنا في مخالفي علي ع في الامامة فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علموا ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
وذهب اخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى
الجنة الثالث ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى ووجه دلالة الاية على المدعى ان من ينتقم الله به عن الكفار ويطيب خاطر نبيه بواسطته دون سائر المهاجرين والانصار يكون افضل الصحابة قال
المصنف رفع الله درجته الثاني والسبعون هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي ع انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يامر بالعدل وهو على صراط المستقيم لكن لا يدل هذا على النص على امامته انتهى واقول ما ذكره المصنف تمام الاية هي
قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الاية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه ولما يفيض على عباده من النعم الدينية والدنيوية وللاصنام التي هي اموات لا تنفع بل يصل منها الى من يعبدها اعظم
المضار ولا شك في ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون نحوا على درجات القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تعالى
ولله المثل الاعلى ولقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه فافهم وايضا اذا كان علي ع على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا غير
واضح لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفين والمخالفة بينه وبين من نقض الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يندفع اشتهاره قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والسبعون سلام على ال ياسين عن ابن عباس ال محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وال ياسين ال محمد وعليهم
السلام عليهم ولكن اين هذا دليل المدعى انتهى واقول قد خص الله تعالى في ايات متفرقة من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام
على نوح في العالمين سلام على ابرهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على ال ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان التسليم عليهم منفردا في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في
درجتهم لا يكون الا اماما معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتاخر في صواعقه عن
فخر الدين الرازي من انه قال ان اهل بيته ص يساوونه في خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على ال ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والسبعون ومن عنده علم الكتاب هو علي ع واما من اوتي كتابه بيمينه
قال ابن عباس هو علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمنا ان اية من عنده علم الكتاب نزلت في عبد الله بن سلام واما اية من اوتي كتابه
بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى واقول قد علمت فيما مر ان رواية نزول الاية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى ذلك في شان علي ع واما الاية الثانية فالاستدلال بها على الافضلية او الامامة مبني على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان هذا كتاب اخر غير كتاب الاعمال يعطيه المؤمن الى الجنة يحسب ان كتاب الحفظة انما هو
الله وبين عبده ولا يراه احد ولا يقرؤه فتامل قال المصنف رفع الله درجته الخامس والسبعون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين
عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكاني بك وانت على حوضي تذود عنه الناس
وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وانت والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة
ثم قرا رسول الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائله ورفع
درجاته العلى في الجنة ولا ريب للمؤمن في هذا والبحث عن وجود النص فاي نفع لذكر هذه الفضائل في ذكرها واقول قد سبق الكلام في تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالته على الافضلية ونزيد عليه هاهنا ونقول وجه الاستدلال والتفرع في ذكره دلالته شان النزول على ان عليا اعز
عند النبي ص من فاطمة ع ومن البين ان فاطمة اعز عنده من في باب الامة فيكون علي اعز من الكل فيكون افضل قال المصنف رفع الله درجته السادس
والسبعون يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار هو علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكره في شان نزول هذه الاية وهو من الفضائل
ولا يدل على النص انتهى واقول قد سبق منا ما يحقق شان النزول ويصحح دلالته فتذكر قال المصنف رفع الله درجته السابع والسبعون
ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله قال الباقر ع نحن الناس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ايضا ان صح فهو من الفضائل ولا
ثبوت للمدعى انتهى واقول قد ذكر هذه الرواية ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر ع انه قال في هذه الاية نحن
والله انتهى واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس في امور الدين يكون افضل قال المصنف رفع الله درجته الثامن والسبعون
كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين
توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم ان
ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى

قال فاطمة ع

وقال الناصب خفضه الله اقول ليس من تفاسير اهل السنة وان صح دل على فضائل اهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر امثاله اضعاف هذا فلا منازع
ينازعه انتهى واقول ان الناصب غفل عن مضرة تسليم ذلك له والا فهو اول منازع في ذلك ولهذا فقد انكر كثيرا من فضائل اهل البيت سابقا ونسبها
الى النكر والوضع ولهذا ايضا قد بالغ امامه فخر الدين الرازي فيما ذكرناه سابقا من آية النجوى في صرف نجوى رسول الله عن كونها فضيلة الى كونها منقصة
عليه التشنيع بكونها وقال قلت هذا الكلام لا يخرج عن تعصب ومن ابن يلزمنا ان نثبت مفضولية علي عليه السلام في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد
من كبار الصحابة انتهى وكيف لا يكون امثال عين في هذا المقام ما هو ان كثرة الفضائل المختصة به عليه السلام يوجب افضليته والافضلية تستدعي الاولوية بالامامة كما
عرفت سابقا ثم ان هذه الرواية مما ذكره ابو الحسن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب في مقدم الآية الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة الآية فقد
ضرب الله تعالى بفاطمة وسبطيه عليهم السلام المثل لنوره تعالى ولله المثل الاعلى واذا كان مثل فاطمة والسبطين عليهم السلام بهذا المحل فما الاولى ان يكون محل علي عليه السلام اجل واكمل ان يكون
غيره من الائمة اتم وافضل والله متم نوره ولو كره الكافرون قال المصنف رفع الله درجته التاسع والسبعون ولا تقتلوا انفسكم انه كان
بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا اهل بيت نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من تفاسير اهل السنة ونزلت في اهل بيت النبي صلعم
يحتاج الى الاسناد لا له النص وهو على اقامة الدليل على اثبات نص الامامة وليستدل بالقرآن على عدم قتلهم وهذا من غرائب اطواره في البحث انتهى واقول
ليس المراد من ذكر الآية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل اهل البيت كما توهمه الناصب قاتله الله بل الغرض الاستدلال على افضليتهم عليهم السلام لان علية
زيادة مبالغة في المنع والزجر عن قتل اهل البيت لانه يدل على ان عزتهم بحيث يكون عند الامر كعزة انفسهم فكما ان الشخص يمتنع من قتل نفسه بحسب
يمتنع عن قتلهم واقل ما يلزم من ذلك ان يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم ان يكونوا اعز الناس وهو دليل الافضلية وايضا لو لم يرد ما اورده من تفسيرنا
وجوب ترك قتل اهل البيت عن الدليل لو رد ذلك على ظاهر الآية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاها الرواية كما قال فخر الدين الرازي ومن تبعهم
انكر كون الآية نهيا من قتلهم انفسهم وقال ان المؤمن الذي اقتضاها مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان لا يقتل نفسه وذلك لان
الصارف في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم واذا كان الصارف حاصلا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وانما يمكن
ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند وذلك لا يتاتى في المؤمن ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم
الآخر قد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرنا انتهى واقول على هذا
القياس يمكن ان يجاب ايضا عن ايراد الناصب بان سلاطين من الاموية والعباسية ومن بعدهم مع انهم كانوا يظهرون الايمان بالله وباليوم الآخر لحقهم
حب الخلافة وحرص الدنيا عن حربها ما ادام الى قتل كثير من ائمة اهل البيت وساداتهم الطاهرة لظنهم ان اهل البيت حيث كانوا اهل الخلافة الحقة
ربما يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك الى اخذ الملك منهم فصار القتل عليهم اسهل من التساهل في حفظ الملك العقيم هذا لكن لا مجال لذلك السؤال بعد ما
الامر كما عرفت حتى يحتاج في دفعه الى هذا الجواب والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته الثمانون وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة واجرا عظيما عن ابن عباس قال سأل قوم النبي صلعم فيمن نزلت هذه الآية قال اذا كان يوم القيامة عقد لواء من نور ابيض ونادى مناد ليقم سيد
المؤمنين ومعه الذين امنوا بعد بعث محمد صلعم فيقوم علي ابن ابي طالب فيعطى اللواء من النور الابيض بيده وتحته جميع السابقين الاولين من المهاجرين والانصار
لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطى اجره ونوره فاذا اتى على آخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة
ان ربكم يقول ان لكم عندي مغفرة واجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخلهم الجنة ثم يرجع الى منبره فلا يزال يعرض عليه جميع
المؤمنين فيأخذ نصيبه منهم الى الجنة ويترك اقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات لهم اجرهم ونورهم يعني السابقين واهل
الولاية له والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا من القصص والحكايات التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح به ولا اسناد ولا شيء الا انفاء من الكذب والافتراء وان صح هذا دل على منقبة عظيمة
من مناقب امير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص وابن هذا الاسناد لا منه انتهى واقول نعم لم الاسناد اعتمادا على اشتهاره بين الجمهور
وحفظه في الدفاتر والصدور ومما حضرنا من الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل من نالنا الحاكم ابي القاسم عبد الله الحسكاني
عبد الله بن
ومع هذا اكثر مقدمات الرواية مؤيدة بآيات اخرى من سورة الحديد كما ترى فما الذي يوجب كونها من القصص والحكايات دون صحيح الروايات سوى ١٢
بلوغ عصبية الناصب الى اقصى الغايات قال المصنف رفع الله درجته الحادي والثمانون قوله تعالى والذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه
راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون نزلت في علي عليه السلام لما وصل اليه قتل حمزة فقال انا لله وانا اليه راجعون فنزلت هذه الآية
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس في تفاسير اهل السنة وان صح فهو كاخواتها في عدم دلالة النص انتهى واقول شأن النزول على الوجه
الذي نقله المصنف مذكور في تفسير الثعلبي والنقاش وغيرهما فانكاره هذا كانكاره لسائر الروايات الواردة في مواضع شتى واما الاستدلال بالآية على المطلوب فمن وجهين
احدهما الاستدلال بوجوب الصلوة من الله تعالى اليه عليه السلام وقد زعم اهل السنة ان توجيهها الى الشخص بانفراده مخصوص بالمعصوم فيدل على عصمته وهو احد
المطالب وثانيهما الاستدلال بحصر كمال الاهتداء فيه بقوله تعالى واولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى انا هديناه السبيل في سورة هل اتى وقوله تعالى انما
انت منذر ولكل قوم هاد كما مر فيدل على الافضلية وهذا مطلب آخر من يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف
تحكمون

تحكمون قال المصنف رفع الله درجته الثاني والثمانون في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القرآن آية الا وعلي رأسها وقائدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله
وقائدها
اصحاب محمد صلعم في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي عليه السلام وعن مجاهد نزل في علي سبعون آية وعن ابن عباس ما انزل الله
وفيها يا ايها الذين امنوا الا وعلي رأسها واميرها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار لو صحت دلت على فضائل علي عليه السلام وكلما ينقله من مسند
احمد بن حنبل فهو يدل على ان اهل السنة لا يألون جهدا في ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه وينقلونه ولا يكتمونه
فنعلم ان لا نص هناك انتهى واقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة تلك الفضائل بالجاء الله تعالى ذلك على لسانهم وليستأنف الكلام من غير ان يتوسل
الشيعة بطرق بذلك الى توهين امر الخلفاء الثلاثة وكان المقصد الاصلي من تلك النقول المروان رفع طعن النصب الذي كانوا يخافون منه على اولاد الخلفاء
بني العباس حيث كانوا يتبعون في الاعتقاد واظهار خلوص ما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلاثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات البشرية
ولهذا توهم لما ضاقت عليهم الخناق بان استدل الشيعة بذلك على افضلية علي عليه السلام اضطروا الى انكار المعقول وجوزوا تفضيل المفضول قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثمانون روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاسألوا
اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي
روايات
المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين عليه السلام وروى سفيان الثوري عن السدي عن الحارث انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من نقل اهل السنة وان صح
تدل على فضيلة آل العبا وهذا امر لا ريب فيه ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص لكن لا يثبت به النص انتهى واقول لا يخفى ان الحافظ
المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فقوله ان هذا ليس من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له وكانه انما انكر
كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال بعده وفرط عداوته مع الائمة الاثني عشر عليهم السلام لما رأى لفظ التفاسير في كلام المصنف مضافا الى اثني عشر توحش طبعه وانتشر
كتشتت اهل الشر او غاص في الحسد فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر والاثني عشرية القائلين بامامة ذلك العشر ومن كرامات القدسية
قدس سره انه الهم بان مثل هذا الناصب الجاهل ربما يأتي بمثل هذا الانكار فصل فيما بعد عند ذكر مطاعن بعض الصحابة اسماء مؤلفي تلك التفاسير ليعلم
انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة واما وجه الاستدلال بالآية فظاهر لان من سماه الله تعالى باهل الذكر وامر الامة بالسؤال
عنه لا يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ قوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي
عن رسول الله ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن ولاية امير
المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود وقعت الخلافة من الله تعالى لثلاثة نفر آدم في قوله
اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وليمكنن
لهم دينهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني يوحدونني ومن كفر بعد ذلك بولاية
علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر
ان المراد به علي عليه السلام فلا يصح بحسب المعنى والتركيب يكون هكذا علي يتساءلون عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكر من السؤال في
القبر عن ولاية علي فلم يثبت هذا في الكتاب ولا السنة ولو كانت من المسؤولات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر في الاركان
الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلاثة آدم وداود وعلي فآدم وداود فقد صرح باسمهما في الخلافة في القرآن واما ان يكون
المراد من قوله تعالى ليستخلفنهم علي فليس بصحيح ولا خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الآية ان الله
وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين هذا مفهوم الآية وما فسر في الآية فكل من باب التفسير
بالرأي وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب ظاهر وابين من كذب مسيلمة الكذاب لانه مراده من الجمهور اهل السنة
والجماعة وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه لا يعلم معنى التواتر انتهى واقول لم يقل المصنف ان المراد بعم وشبهه لفظه هو علي حتى يلزم ما لزم ولا
علم وانما قال ان الآية نزلت في علي عليه السلام ومراده ان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي عليه السلام ويدل عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص لحسان بن ثابت في
منافيه كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال النبأ العظيم القرآن والخلاف فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقيل نبوة محمد
كانوا يقولون اما والذي جحدوا انبياءهم منذ ... وقالت الشيعة هو علي عليه السلام وقال القائل في حقه شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب ١٣
وانقطع الخطاب انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور عن سعيد عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو
بنفسه
يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي عليه السلام مكانك وخرج وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي فيه اختلفتم
وعلى ولايتي تنازعتم وعن ولايتي رجعتم بعد ما قبلتم وببغيكم هلكتم بعد ما بسيفي نجوتم ويوم غدير قد علمتم قد علمتم ويوم القيامة تعلمون ما عملتم ثم علاه
بسيفه ورمى برأسه ويده ثم قال شعر ابى الله الا ان صفين دارنا ودارکم ما لاح في الارض كوكب وحتى تموتوا او نموت وما لنا وما لكم
عن حومة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن ولاية علي لم يثبت في الكتاب والسنة فيكفي في رده وثبوت ذلك في الكتاب ما رواه
حافظ اهل السنة في شأن نزول الآية واما قوله لو كانت من المسؤولات في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر الخ فجوابه
حومة الحرب والرجل والقتال وغيره معظم او اشد موضع فيه

قد بين انه اذ ذلك في غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شانه لانه عليه السلم لما سبق من دلالته ودلالة غيره من الايات
والاحاديث على امامة علي عليه السلم من اركان الدين وقد تواتر واشتهر في زمان النبي وقبل اشتعال شبهة الخلافة في قلوب الناس ثم منعت تقليد السلف
وابقاعهم للشبهة في قلوب الناس سيما في زمان بني امية المبالغين في محو اثار اهل البيت عليهم السلم ومنافيهم عن تواترها عند جمهور اهل السنة المقلدة للسلف
الخائضين في غمرات الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد ينافي موجب خبره بان
يكون معتقدا نقيضه فان ذلك الشبهة ونحوها تملك الذهن في الاعتقاد فانه مانع من قبول غيره والاصغاء اليه ومن هذا يرد قول صاحب التلويح
وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى بلوغ المتواتر بدعوى نبينا صلعم النبوة وظهور المعجزات على يده موافقة لدعواه
فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابا لهم عن عدم معجزة القرآن وسيعلم الذين
الشقي كذلك عند الموت وبعده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المص عن ابن مسعود
فمع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل على انه تعالى كلما ذكر امر الخلافة اضافها الى نفسه واسندها الى كونه من عند الله فقال في شان
ادم عليه السلم اني جاعل في الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي حق هرون حكاية عن موسى عليه السلم اخلفني في قومي فان سياق الاية يدل على انه
انما قال ذلك بامره تعالى الى غير ذلك من نظير هذه الايات والامامة عند اهل السنة تثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كامر بفضيلة فلو لم يحمل الاية
على خلافة علي واولاده عليهم السلم لزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال ان الاية دلت على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد صلعم وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمن لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن ولم
يحصل ذلك في ايام علي لانه لم يتفرغ لجهاد الكفار لاشتغاله بمحاربة من خالفه من اهل الصلوة فثبت بهذا دلالة الاية على صحة خلافة هؤلاء فان قيل الاية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد من من امن وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك لنا عنه لكن لا
لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله ومما يدل على انه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مذهبكم انه عليه السلم لم يستخلف احدا وروي عن علي عليه السلم انه قال اترككم كما ترككم رسول الله سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا والواحد قد يعبر عنه
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي عليه السلم والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون سلمنا ذلك لكن نحمله
على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور هيهنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم فالذين
كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه عليه السلم لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم على هذا
الوجه فالواقد لابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه عليه السلم لم يستخلف يريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الائمة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمن وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمن وعلي انتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول مردود بان كلمة من التبعيضية في الاية انما يقتضي كون الذين امنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين امنوا وعملوا الصالحات فظاهر الاية يقتضي استخلاف كل من امن وعمل
صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني مدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكون في الارض والتصرف فيها معا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل لصلحاء الملوك المتصرفين في بعض
١٤ الاقطار والاقاليم والبلدان بالاستقلال لا بطريق الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان الخلفاء
الذين استخلفهم سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة والامامة فيشبه ان من تاخر عنهم يجب ان يكون خلفاء
بالمعنى بين الوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بجواز حمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كذلك يقول بحملها
على ذلك في جانب المشبه به ايضا فلهو ان يقول بعضهم بمثابة خلفاء الانبياء او انهم كذلك كانوا خلفاء مجازا بمصلحتهم في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث
مدخول بان الامة على قولين في الخلافة بالنص او بالاختيار وبالاختيار والنص والذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من الله تعالى ورسوله قالوا
الخليفة هو علي واولاده عليهم السلم والذين قالوا بالاختيار قالوا بصحة خلافة الصحابة فالقول بالنص مجملا ومعينا في حق غير علي عليه السلم يكون قولا ثالثا خارقا للاجماع
واحداثا من الرازي هربا عن الالزام مع ان هذا التاويل مما يلجئ عنه ظاهر ما رواه المصنف اولا من قول ابي بكر عن عمر من نقل ان لم استخلف فان

رسول الله صلعم لم يستخلف وان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني ابا بكر وجه الايماء ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيان ورودهما على موضع واحد كما لا يخفى وايضا قال
كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبل كادم وداود وهرون عليهم السلم انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق
الاختيار من الامة سيما اختيار جماعة منهم لواحد على التعيين تارة ولاختيار واحد منهم لواحد غير معين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى وايضا لما كانت اراء
الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم موجبا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفا فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيار الامة
وقال الغزالي في منهاج العابدين واما التفويض فانما قلنا فيه اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار لا يصلح الا لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها باطنها وظاهرها
حالها وعاقبتها والا فلا يامن ان يختار الفساد والهلاك على انه الخير والصلاح الا ترى انك لو قلت لبليد او قروي انتقد لي هذه الدراهم وميز بين جيدها
ورديها فانه لا يهتدي لذلك ولو قلت لسوقي غير بصير في نوع منه غير انه ليس بامين تعرضها على الصير في الخبير بالذهب والفضة وما فيهما من الخواص والاسرار
العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا الله تعالى الذي لا شريك له في ملكه وذلك لله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى
مقاله ومن اللطائف ان الاية المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شان قريش لاجل انهم لم يروا رسالة الله تعالى لايقا
بحضرة الرسول صلعم وكانوا يقولون لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بان اختيار الرسل واولي الامر في الدين انما يكون من جانبه
لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واعتبار العقل علمهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن اعتبار اختيار الامة في باب الامامة مع ان الكتاب
والسنة ناطقان بان جماعة من الانبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصيرة الرسالة مؤيدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم بعد
الاجتهاد والتجربة والصحبة فظهر اخر الامر ضرر ذلك الاختيار وتبين انه الصواب كان خلافه من ذلك ان يعقوب عليه السلم اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف وقد
ظهر ضرر اختياره وكذا اختار موسى عليه السلم من الوف من قومه سبعين رجلا لميقات ربه فلما احضروا ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وال الامر الى
ان موسى عليه السلم كانوا اسفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا صلعم اختار وليد بن عقبة الى المصطلق لاجل اخذ الصدقات وكان
بينه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله صلعم فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي صلعم انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم
بسوء الله بانفاذ جيش لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
وايضا من المتفق عليه ان النبي صلعم اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وهو قد قتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه لهم
من ايام الجاهلية حتى ان النبي صلعم تبرأ عن ذلك الاسد واحد ظلمهم وقتلهم وقال صلعم في ذلك المقام اللهم اني ابرأ اليك مما فعله خالد وكذا ذكر القوم كيفية
واعطاه النبي صلعم الراية لابي بكر ولعمر الى ان ابتلي بخيبر فرجع منهزما وفي رواية انه بعدما فر ابو بكر لعمر ومولاهما الفرار حتى فتح الله بكر الى علي عليه السلم غير فرار ولا
يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء مع كمال عصمتهم وفضلهم وتاييدهم من عند الله تعالى حصل لهم ضرر الاختيار في كثير من الامور فكيف يمكن
الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين مع ظهور انهم لم يكونوا الا في ظاهر اكثر الامور منهمكا بما كان من كل فرعون منهم عن النبي نهاهم عن اهل فقهها وفهمها
من نافات العقل والدين واما ما رابعا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مدفوع بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه
جائز بل واجب كما في المتشابهات وغيرها والدليل هيهنا عدم صلاحية غير علي عليه السلم للخلافة الالهية كما علم سابقا وايضا ان كان يجوز حمل الجمع على الواحد معناه ان يكون
من يجوز حمل الخلافة على الخلافة الثابتة باختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فافهم واما خامسا فلان ما ذكره في جواب
عن الخامس لا يرتبط بانه ان اراد ان احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الاية فكذب لظهور حضور علي عليه السلم بل الحسن والحسين عليهما السلم ايضا وان اراد ان جميعهم
لم يكونوا حاضرين فمسلم لكن الخطاب لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين اصالة والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول نعم
نفس الخطاب وان كان شاملا للغائبين والمعدومين في زمان النزول لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم
يكونوا حاضرين عند النزول وتلك الخلافة الالهية لا تستدعي التمكين من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن
ويشهد له قوله تعالى حاكيا عن موسى عليه السلم ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلثة ايضا على ما صدعنا الخبر انه
عنه بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان الصحابة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن
في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع احاد المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر بنو حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين اتهموهم بالردة والضرر
الناقع على ما باهل البيت لاجل اخذ البيعة عنهم واخذ فدك غصبا الى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمن وكما لا يخفى على من تامل في سطاعتهم الانبه
واما سادسا فلان ما ذكره ثانيا مخدوش بان وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصولها للجميع بل يكفي حصولها في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين قوة
الباقين كما عن النيشابوري في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم الاية حيث قال ان محاربة مرتدين بالاوايل هي محاربة الاوايل
١٥ فانهم بل نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين بحصوله
لانفسهم بل يكفي في ايجاز الوعد حصوله لبعض ذرياتهم مثلا وذلك كما بعد السلطان بعض اهل عسكره بانه يحمل على عسكر عدوه ويقتلهم ثم يقتل بعض
اولاده شيئا من الايالة والامارة هذا والحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر عن طريق اهل البيت عليهم السلم ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت الاجمع
الامة ولا الخلفاء الثلثة بيانه انهم على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب هيهنا بقوله ونزع الملك من كسرى وقيصر لا

[illegible]

علی ان ابناء السلف ما احتج به المصنف هنا الزاما من رواية ابن المسعود المروية من طريق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان لفظ من قوله تعالى الارض شانی الارض ومعناها
وتمكين الدين وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكر في الاية وعلى جهة الاطراد انما يحصل بالمهدي الامام الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي لو لم يبق من
الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجلا من ولدي يواطي اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من المجاهدين تحت لوائه ورجعنا الى تتمة كلام الناصب فنقول ان قوله وليس كل ما ذكره متواترا عند اهل السنة وكانه
لا يعلم معنى التواتر مردود بان مراد المصنف قدس سره من المتواتر ههنا المتواتر معنى لا لفظا كما ستحقق الكلام فيه بعيد ذلك انشاء الله لكن هذا الناصب الجاهل
لا يعلم من التواتر الا التواتر لفظا والله تعالى اعلم قال المصنف رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي الدالة على امامته
اكثر من ان تحصى وقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر ههنا على القليل لان الكثير غير متناه وهي اخبار الاول ما رواه احمد بن حنبل في
مسنده قال قال رسول الله كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله ورسوله قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين
فجزء انا وجزء علي وفي حديث اخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي
النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر في اخر حتى قسمها جزئين في صلب عبد الله جزء في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بمعناه في كتاب الموضوعات في طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله والمتهم به في الطريق
الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو سعيد
يونس كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب اصحاب رسول الله والنسبة الى مسند احمد باطل ومردود واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي على امامته
على نفسه او لا عن معنى المتواتر فان قال ان يبلغ عدد الرواة حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم على الكذب فنقول اتفق جميع المحدثين انه
ليس لنا حديث متواتر الا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب
وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا الرجل الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى اني ندمت من معارضة
كتابه وحزانته بالجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته في سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها ولكن ابتليت بهذا مرة
يحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث
والسمين والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد ولم يعده احد من العلماء من جملة المصنفين والمحدثين والعجب من هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل
السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواة ولا علماء مجتهدون مستخرجون للاخبار فهو في اثبات ما يدعيه عيال على كتب اهل السنة فاذا كان كذلك فلم لا يروي
عن كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعفاء والمجهولات من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سند المذهب الباطل
الفاسد هذا عين التعصب والتخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما
ذكرناه وان ادعى تواتره عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى هذا العصر ما بلغ حد الكثرة
والاستفاضة لا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر في اي مدعى كان وما ذكر من الاخبار في هذا الباب اكثرها ضعيف او موضوع فلا يصح له
الاسناد الا انه ولكن نذكره على دابنا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى واقول احاديث اتحاد النور اظهر صحة من النور على شاهق الطور
لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فانا قد ابتلينا مرارا بكذب هذا الناصب الشقي وتحريفه للكتاب
والسنة وافترائه على الكتب ومصنفيها توريجا للامر وخروجا عن عهدة ما التزمه من توطئته من ابطال ما في هذا الكتاب المستطاب فان الحكم بوضع
هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتاخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزابادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي وكلام ابن الجوزي لا
وجه له وموضوعات الصغاني فما نسبه الى ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل وبعد تسليم ظهوره لا ملتفت اليه ههنا من وجهين احدهما
ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما لا ينافي رواية الاخر له سيما وقد صرح السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث
بان المعتمد ان ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القدر كاف فيما نحن فيه والثاني ان ابن الجوزي متهم عند اصحابه بانه تجاوز في حكم الوضع حدا الا
فهو عند الشيعة اولى بذلك خصوصا في مناقب علي عليه السلام قال جلال الدين السيوطي في كتبه الثلاثة قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف
بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميز في وجيزه ثلثمائة حديث وقال لا سبيل الى ادراجها في الموضوعات منها
حديث في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري رواية حماد بن شاكر واحاديث في بقية الصحاح والسنن ونقل عنه عن اخته الجد انه قال دعا الرجل ابن الجوزي اطلاقه
الوضع لكلام قائل في بعض رواته فلان ضعيف وليس بقوي ولين ويحكم بوضعه من غير شاهد عقل ونقل ومخالفة كتاب او سنة او اجماع ومذا عدوانا
ومجازفة انتهى وكذا الكلام في يحيى بن معين فانه كان اموي ناصبيا طاعنا في كل من استشهد منه رائحة من محبة اهل البيت قال فخر الدين الرازي في
رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له وكان يلوم احمد بن حنبل على تعظيمه وكان احمد يلومه
على تلك الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة مطعنه في الناس فقالوا لولا ابن معين في الرجال لقعقع سنة عنها والملك شهيد فان يك صادقا فهو يعني
غيبة وان يك زورا فالقصاص شديد انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا اظهر علماء الشيعة عليهم حديثا يدل على خلافة امير المؤمنين

او فضيلته او طعن احد من الصحابة الثلاثة مرويا في كتب سلفهم اهتموا غاية اهتمامهم في قدح بعض رجاله او تاويله او تخصيصه الى غير ذلك من التمريضات كما
مر واما ما ذكر من ان الحديث المتواتر منحصر عند جميع المحدثين في واحد واثنين فذلك لو سلم انما هو في الحديث المتواتر لفظا دون المتواتر معنى
والمصنف انما ادعى تواتر الحديث المذكور معنى وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حدا يمنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة عن امور متعددة تشترك في
معنى كلي وان كان كل واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان ذلك الكلي المشترك يكون متواترا ضرورة لضرورة اخبارهم عن جزئياته المشتملة عليه بالتضمن
او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطى مائة دينارا واخر بانه اعطى جملا واخر بانه اعطى فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو
ما المعطي وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده في الكل والسخاوة التي هي مطلق اعطاء المال للغير جزء لكل من الاعطاءات الجزئية وهذا الجنس الظاهر
دلالة السخاوة كما هو المشهور كيفية نفسانية هي مبدأ ذلك الاعطاء ومثال الثاني الاخبارات عن وقائع حضرة امير المؤمنين علي بن ابي طالب في حروب
من انه هزم المشركين في خيبر وقتل عمرو بن عبد ود في وقعة الخندق وقد تحير عنه جميع الحاضرين فلم يقدموا على مبارزته وهو ابن ثمانين سنة وفي سن اثنتي عشرة
سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشاكية العظيمتين وقال النبي لضربة علي يوم الخندق تعدل عبادة الثقلين ودخل على المسلمين سرور
ذلك اليوم لم يدخلهم مثله قط الى غير ذلك مما لا يحصى فانها بعيدة للعلم بالقدر المشترك الذي هو الشجاعة وهو امر لازم وهو ظاهر والحاصل ان
المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف اخبارهم بالوقائع التي اخبروا بها مع اشتراكها في معنى هو قدر مشترك بينها فالكل يخبرون عن ذلك
ضرورة اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليه بالتضمن كما في الاول والمستلزمة له كما في الثاني ومعنى تواتر القدر المشترك من العلم القطعي به
يحصل من سماعها بطريق العادة فحفظ هذا وتطن ما نحن فيه ما قال ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان الحديث الذي اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري في
مرض موت النبي من قوله مروا ابا بكر فليصل بالناس الخ حديث متواتر فانه ورد من حديث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وابي
سعيد الخ فتدبر واما ما ذكره من انحطاط درجة المصنف قدس سره في سائر العلوم فهو يجعله معذور في ذلك فقديما يعرف ذا الفضل ذووه ولا يخفى
على من تامل في تواريخ الدولة القاهرة لخاتمة السلاطين الفاضل السعيد والجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم اكثر زينة بالاولياء
والعلماء والحكماء والفقهاء وكان معاصرا للمصنف العلامة خلق كثير كنجم الدين عمر الكاتبي القزويني والقاضي البيضاوي والعلامة الشيرازي والحكيم احمد
محمد الكيشي والمولى الفاضل بدر الدين محمد الحنفي التستري والقاضي نظام الدين عبد الملك المراغي والسيد ركن الدين الموصلي وولد صدر جهان
البخاري وغيرهم من مشاهير الحكماء والمتكلمين الذين عجزوا عن مناظرته وسلموا له حقية مذهبه الى ان اختار السلطان مع كثير من اهل زمانه
الامامية على التفضيل المشهور المسطور في سير الجمهور فالقول بانحطاط درجة مثل هذا العلم العلامة الذي سلم علو درجته مثل هذه العلماء الاعلام
اذ لا عجلة له في مع ظهور ان هذا الناصب الشقي الفضول لا يصلح لحمل غاشيتهم بل لرعي ماشيتهم وبالجملة ما ابديه هو القول لا يستقيم في المصنف
العلامة كلام ساقط قد كفى مؤنة الرد عليه شيوع صيت كماله بين الجمهور وظهوره كالنور على قلل الطور ولا لوم على هذا القاصر
الشقي في النفي والانكار المذكور لان ذلك من هزل الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا يعرف المسند الا الصحيح فكلام سقيم فان الصحيح
الناصب لم يعرف من الصحيح الا ما سمي مؤلفه بالصحيح ولو سموا جميع المسند او المرسلات بالصحيح لا يتسوى الكل عنده في الصحة ومن اين علم ان البخاري
ومسلما قد اتيا بما شرطا من اسباب الصحة وقد رووا على تميز رواة الصحيح من رواة الضعيف وان احمد مثلا تميز ذلك بمثله فلم لا يجوز ان يكون
جرح من جرحه مسلم وروى عنه احمد مثلا ثابتا عنده كما قيل في جواب من عاب مسلما بروايته في صحيحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطين فقد
النووي في ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك يمكن ان يكون فيمن هو ضعيف عند غيره ثقة عنده ولا يقال الجرح مقدم
على التعديل لان ذلك فيما اذا كان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا يقبل الجرح اذا لم يكن كذا وقد قال الامام ابو بكر احمد بن ثابت الخطيب البغدادي
وغيره ما احتج به البخاري ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فيهم من غيرهم محمول على انه لم يثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهى ومما ينبغي
التنبيه عليه في هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جميع ما في جامعي البخاري ومسلم ناش عن محض التعصب والحماقة يدل على ذلك ما ذكره ابن حجر العسقلاني
في مقدمة شرحه على البخاري في الفصل التاسع في سياق اسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب حيث قال ينبغي ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاي راو
كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلة ولا سيما من انضاف الى ذلك من اطباق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين
هذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه في الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور على تعديل من ذكر فيهما انتهى ووجه الحماقة فيه ظاهر لانه لما ادعى البخاري
جمع الاحاديث الصحاح في كتابه وسمى هو كتابه بالصحيح لزم الجمهور تلك الاطلاق والتسمية عرفا وعادة وان كان ما فيه سقيما فان العرف جار
بان واحدا منا اذا سمى عبده الزنجي مثلا بالكافور وافقه الجمهور في ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمية الشيء باسم ضده
ولهذا ترى فقهاء اهل السنة مع حكمهم بحرمة علم المنطق وانسحاب حكمه الفلاسفة والحكم بكفرهم يعبرون عن كتابي الشفاء والنجاة لابي علي بن
سينا بذينك الاسمين لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة في تعبير الجمهور عن كتاب البخاري بالصحيح على تعديل من ذكر فيه من الرواة وما ذكرنا
من ان البخاري نفسه سمى كتابه بالصحيح مر واضح فيه ستر من هذا الشارح المصرح به حيث قال في اوائل المقدمة ان المصنف التزم فيه الصحة وان لا يورد
فيه الا حديثا صحيحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسميته اياه بالجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وايامه ومما نقلنا عنه

من رواية الائمة عنه صريحا آه فقد مر وسيجي في ايضاح سقم صحاحهم مزيد بيان في شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى اما قوله وابن المغازلي رجل مجهول لا يعرفه
احد علم بعد احد من العلماء من المصنفين والمحدثين فانكار مارد لا يروج على احد من العلماء المحدثين فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متاخري المحدثين ابن حجر المتاخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الاية السادسة من الايات
الواردة في فضائل اهل بيت النبي ص فظهر ان ادعاءه الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصباته الجاهلية واما قوله والعجب
من هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علماء مجتهدون الخ فمن اعجب العجاب الذي قصد به خدعة العوام فهو
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة باحاديثهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اضعاف الصحاح الستة لاهل السنة كجامع الكافي
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتابي التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه ره
وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت ع وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما مر وبالجملة لما علم المصنف قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا ولجاجا بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره رباعية خواهي كه شود خصم تو عاجز ز سخن   مي‌بند بكار قول پيران كهن
خصم از سخن تو چون نگردد ملزم   او را بسخنهاى خودش ملزم كن   وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي فهما اشتغالها وهذا
غاية الجهل والبعد من مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة آه ففيه اولا ان ذلك لكل الذي تمسك بعلمهم هم المتسمون باهل السنة الجهال الذين قالوا بهم وكلهم
لاخير في كلهم فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار اعتساف وكذب بحت
بل علماء جل بلدان الشيعة كالمتاصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة وليشهد ابعد بخلافه عبارات اصحابهم منها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بثقة المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الاثار النبوية وهذا مفسدة
ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي
الشافعي في الحوادث سنة ثلث عشر واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف لهم والحامي عن حوزتهم وكان مجلسه يحضره خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهورا وشيعه
ثمانون الفا من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوايل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد عند تحقيق مبحث اهل التفضيل في قول المصنف المحقق قدس سره وعلي اكرم الجملة ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في موضعها وبنوا على ذلك ان غيره ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب
الشيعة الى ان عليا افضلهم واثبتوا ذلك بدلائل من العقل والنقل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس بافضل منه ومنعوا عن اطلاق الافضل على احد من الصحابة غيره
واستمر هذا الخلاف والنزاع بينهما وفي كل من الطائفتين علماء كبار عارفون بالكلام حق المعرفة فلو كان مذهب الشيعة باطلا هذا القائل لصح ان يكون كل
واحد منهما افضل من الاخر ولم يمس هذا الخلاف والنزاع والمنع وكيف يجوز ان يكون معنا هذا ذلك على ما يتنبه له احد من هذه الجماعات الكثيرة ويقع
الخلاف والبناء والمنع المذكورة بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما طويناه على غره حذرا عن الاطناب المفضي الى الاسهاب **قال المصنف**
رفع الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي ص من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال من يضمن عني ديني
ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي ع انا فقال انت ورواه الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غير علي ع انتهى ٢
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي ره في قصة طويلة وليس فيه تكون خليفتي وهذا من وضع مشايخه من شيوخ الرفض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ وخليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة وهذان الكتابان اليوم موجودان وهم لا يبالون
عن جملة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضايل امير المؤمنين حيث اول الناس دينا واقدم الناس اجرا وفضايله اكثر
من ان يحصي الله تعالى مرة بعد اخرى انتهى **واقول** يلحق خليفتي خلف باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات

فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي رد الحديث بذلك لا بان لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب اخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان يذكر
ذلك الكتاب بعينه حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث ابهم الكلام في ذلك دل على اختراعه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقلا عن البخاري
انه قال ليس في مسند احمد شي من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد التي قصد الناصب
ترويج زيفه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر واطمئن قلبه بانهم يكتفون بمجرد نقله جرحا على فضايل امير المؤمنين فلم يرجع اولياء
الناصب الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق لهم مغالطته الجرد الاصفر ابيه بهذا الافتراء في الجواب ايضا قولهم بمضمن ديني ويكفي في ثبوت الخلافة له ع لا لابي
بكر الدال الا بعضها اذ لم يكن عليه دين يقضي عليه الى حين وفاته لما روي من انه في ايام مرض طلب جماعة من الناس فلم يدع عليه احد شيئا
من ادعى عليه ضرب بسوط من غير عدد ان ضمان حفظ الدين بكسر الدال هو الذي يصعب على الناس ان يتكابروا عن اجابته بعد كرار القوم
ذلك ثلث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال لو كان المراد بعض المال في عوض ما على نفقة النبي من الاهل لكان الكلام ان
من ذلك ابو بكر الذي صرف اموالا كثيرة في سبيل الله على ما زعمه القوم ولا ريب ان ضمان حفظ دين النبي يكون خليفته ان قيل الكلام في ذكر المواعيد
يكون الدين المذكور قبلها الدين بفتح الدال قلت جاز ان يكون المراد بالمواعيد العطايا الحسنات من بيت المال كما وقع لابن مسعود مواعدة من اموال الذي
الدال صلوات الله عليه وسلم فلا بد من التعدد على الظاهر عند عدم الدليل الدال على ان المراد هنا خلافه وهو هنا ثبوت برائة ذمة النبي من حق الناس كما مر وهو يدل ايضا على ان ما
المصنف قدس سره في التجريد حيث قال لقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال انتهى على ان ما اجراه الله تعالى على لسانه من انه
افضل اذا الناس دينا واقدم اذا الناس اجرا كان في الالزام كما لا يخفى على ذوي الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** من مسند احمد بن حنبل ان سلمان
قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب ع
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله **اقول** الوصي يتوقف ويراد به من اوصى له بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هنا
من الوصي هذا فانه كان وصيا لرسول الله ص ولا خلاف فيه هنا وان اريد الوصية بالخلافة فانا قد ذكرنا بالدلايل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافة علي ولو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة وان خالفوا لم يطعهم العساكر وعامة العرب سيما الانصار انتهى **واقول** الوصي بالمعنى الاول الذي
ذكره الناصب ايضا يستدعي ان يكون بالنسبة الى الخليفة اذ ليس معنى الخليفة الامام الا وصي النبي بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة واي حاصل هذا الحفظ والتبليغ للثلثة المتحيرين في اودية الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم نقول الوصي هنا
بمعنى الامام والخليفة بدليل جعل علي ع منه بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى ع فان يوشع كان وصيا واماما بعد موسى ع كما صرح
الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني الاشعري في اثناء بيان احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون اذ قال اشركه في امري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حيوته انتقلت الوصاية الى يوشع وديعة ليوصلها الى شبير وشبر ابني هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه بعبارته وهو مما يجعل قوله ع انت مني بمنزلة هرون من موسى نصا في كون المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والامامة فافهم واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدلايل العقلية والنقلية عدم النص في خلافة علي فحواله على العدم المحض انه لم يسمع عن الناصب المعهود
عن السمع والعقل القانع بالنقل من نقل دليل عقلي او نقلي على ذلك فما قضى اي امر منها سبق التشكيك في الادلة العقلية والنقلية التي ذكرها
المهو قد اوضحنا بطلان تلك التشكيكات باوضح وجه وانه بحمد الله تعالى ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي النقض الكبير الذي اعاده
ههنا بقوله ولو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة وهذا كما اشرنا اليه سابقا مصادرة ظاهرة لا يخفى بطلانه على اولي النهى واما قوله وان خالفوا
لم يطعهم العساكر فقد سبق جوابه بما حاصله ان الصحابة كانوا على طبقات ثلث سادات واتباعهم ومقلدة اما السادات فانما اجتمع اكثرهم من قريش
على كتمان النص ومخالفته لانهم كانوا على قتالهم حسادا ومبغضين لما شاهدوه من تفضيل النبي له ع واثاريه عليهم في جميع
المواطن كلها واما بغضهم اياه فلانه كان قد قتل اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على علي ع دعوى دم اراقه في سبيل الله
كما عرف الناصب ولا شبهة عند من اعتبر العادات والطبايع البشرية في ان من قتل اقارب قوم واحبائهم واخوانهم واولادهم فانهم يبغضونه دون
قتله لا يالون جهدا في منعه عما يرومه ان استطاعوا وكيف يستبعد ذلك عن النفوس الامارة المتبجحة من اعمارهم في الكفر والجاهلية مع ان النبي
مع عصمته وطهارته وتقدس نفسه بطول نبوته وحشي قاتل عمه حمزة رضي الله عنه بعد اسلامه الذي يجب ما قبله فقال له حين اسلم غيب عني
وجهك لا اراك كما ذكره صاحب الاستيعاب واما اتباعهم فانما كتموا وخالفوا اتباعا لساداتهم واما باقي الناس فكانوا مقلدة فلما رووا اقدام
متقدميهم ومشايخهم واهل البصيرة منهم على ما اقدموا عليه اعتقدوا ان ما سمعوا من ذلك في ابي بكر نصا وانما كان دليلا على التفضيل عليا
بل لعلهم يتاولون به رواية قد اوقعوا الشبهة على قلوب بعضهم بقعود علي ع في بيته مشتغلا بتجهيز النبي ص واما الاقلون عددا الاعظمون
قدرا فلم يكتموا الحق وزجروا ابا بكر واحتجوا ولم يبايعوه اختيارا كما مر مفصلا **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** من كتاب المناقب
لابي بكر احمد بن مردويه وهو حجة عند المذاهب الاربعة رواه باسناده الى ابي ذر قال دخلنا على رسول الله ص فقلنا من احب اصحابك اليك وان كان
امر كنا معه وان كانت نائبة كنا من دونه قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث ان صح يدل على فضيلة

وان النبي يجعله جيشاً واحداً ولا يدل على النص بامارة ولو كان رسول الله ناصاً على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقل انه
الامير بعدي علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى واقول قد عرفت سابقاً ان النص على المعنى المراد كما يكون بالدلالة على ذلك بمجرد
مدلول اللفظ كذلك يكون بانضمام القرائن الواضحة النافية للاحتمالات المخالفة للمعنى المقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول السائل وانكان
امركما معه وان كانتا نائيتين كما دونه مع قوله هذا علي اميركم او نص على ارادة الخلافة فان قوله اميركم بمنزلة الدليل على اهليته التقدم على
سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ناصاً لقال انه الامير بعدي من باب … عن الطريق الخارج عن شرح المحصلين بل لو قال النبي ذلك لكان
يتعصب الناصب الشقي ويقول الامارة ليست صريحة في الخلافة لاستعمالها في الامارة في الجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير
ومنكم امير وبالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند الجاهل ولو تليت عليه التورية والانجيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس من كتاب
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يقول هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث
ولطف الله في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصاً في الخلافة ان صح الرواية انتهى واقول قد ذكرنا ايضاً هنا ان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناها العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرفاته فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور
الموصي جميعاً الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي في شأن
وصيه الخلافة والاولوية بالتصرف فثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوارث للوصية فلا يخفى بطلانه على وارث العلم ولنضرب عنه صفحا
قال المصنف رفع الله درجته السادس في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة معاً ان رسول الله بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ
ذا الحليفة بعث اليه علياً فرده فرجع ابو بكر الى النبي فقال يا رسول الله انزل فيّ شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرء اوائل سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان بين النبي وقبائل العرب عهود فامر ابا بكر ان ينبذ اليهم عهدهم الى المدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة فقوله
فسيحوا في الارض اربعة اشهر وامر ايضاً ابا بكر ان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج بدا لرسول الله
في امر تبليغ سورة البراءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بني هاشم فبعث علياً
لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى
ابي بكر قال له ابو بكر امير او مأمور قال بل مأمور مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعاً الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله فداك ابي وامي يا رسول الله انزل في
شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله قال لا
ولكن جبرئيل اتاني فهذا من ملحقاته وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى واقول ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقاً من انه
لو كان ما اختلقوه من عدم قبول العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه مما يخفى ذلك على النبي اولاً ونزيد عليه ههنا ونقول
لو كان كذلك لما اخفى ايضاً على ابي بكر ولم يلحقه شدة الخوف مما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضاً من قوله انزل فيّ شيء يا رسول الله ونقول ايضاً ان كون
عقد العهد مما يتوقف على ابناء يوجب اعتبار الطرفين به واعتمادهما عليه ظاهر واما نبذ العهد فانما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل لهم امارات
تدل على نبذ اليهم ولو بمجرد كتابة وختم لان النبذ سلب لا يستدعي مؤنة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي ع مدخلية
خصوص حضوره في انتظام الحج وكف المشركين ببأسه وخوفهم عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل عمه عباساً او اخاه عقيلاً او جعفراً مع كونهم
اكبر سناً منه وغيرهم من بني هاشم سيما وقد روي ان علياً استعذر بلا لسنة الخطيب وانا حديث السن فقال النبي لا بد ان تذهب بها او اذهب بها قال اما اذا
كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي ع على ذلك امر عظيم حيث انه قتل خلقاً
عظيماً من اهل مكة ولم يقدم خوفاً من قدومه عليهم وموسى بن عمران ع مع عظم شأنه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه وهو على فرعون وقوم القبط
لاجل قتل نفس واحدة وفي حديث محمد الباقر ع انه قام علي ع ايام التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا
يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان فقام خداش وسعيد اخوا عمرو بن عبد ود فقالا وما تسيرنا على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن 14
ابن عمك وليس بيننا وبين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدأنا بك فقال علي ع هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن تشريف علي
على فعل الانبياء اولي العزم ع كان اولى بالتقدم على جميع الصحابة الا بتمام اصحاب البشر بلا حسن قط في شيء من الحروب وهذا الاتفاق كان اول يوم من ذي الحجة
سنة تسع من الهجرة واداها علي ع الى الناس يوم عرفة ويوم النحر وهذا هو الذي امر الله ابراهيم حين قال له وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود
فكان الله تعالى امر الخليل بالنداء اولاً بقوله واذن في الناس بالحج وامر الولي بالنداء اخيراً وكان نبذ العهد مختصاً بمن عقدها او من يقوم مقامه في فرض الطاعة
وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب بفعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد ومن امره امره وحكمه حكمه واذا حكم

بحكم مضى واستقر وامن فيه الاعتراض وكان نبذ العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح امر المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد الله تعالى ان
يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب حتى ينوه باسمه ويعلي ذكره وينبه على فضله ويدل على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وبالجملة
ان بين العزل والولاية فرقاً عظيماً وبوناً كبيراً لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر العزل طلاق الرجال فان كانت الولاية للرجل من النبي تحسيناً
فعزله من الله سبحانه تحسين لتجنبه الامر وفعله تعالى على باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتأدية ابلاغ آية فكيف يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله بعيد عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل
اولاً واخذها منه ثانياً الا تنبيههما على الفضل ونوبها بالاسم وتعليته للذكر ورفع الحجاب من ارتضى لتأديتها وعكس ذلك فيمن عزل ونوه بهذا ان
رسول الله اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حماراً فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله اذهبا الى ابي بكر واسألاه عن ذلك
فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي
فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسألاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله وجئتماني فقالا هو
امرنا بذلك قال وكيف لم يأمركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القضية قالا له كيت وكيت قال ما ارى
فيها الا ما رآه ابو بكر فعادا الى النبي فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال ع ان كانت البقرة
دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار لصاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي فاخبراه
بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روى هذه
القضية بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي ع باليمن وظاهر هذا الحال انه قصد بها الرسول ص ان يبين بها فضل علي ع وان هذين
الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون حاوياً على ما يحتاج اليه الرعية من سائر العلوم جليلها ودقيقها كثيرها وقليلها
وينوه بذكر ابن عمه وانه ع يقضي بقضاء داود وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق
ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه ع احق بالامامة من غيره ومعلوم
ان القضاء بين الناس من مناصب الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائب يريد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته
ليقتدوا به بعده او من ثبوت الحكومة في زمن النبي لمثل الحكومة على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيم سليمان حكومة الكرم
والغنم دليلاً على نبوته واستحقاق الامر في حياة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلاً على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في حق علي ع ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك التقليد جانباً
ولو كان دفع البراءة وانفاذ الحكمين الى علي ع اولاً ما وضح هذا الوضوح ولجاز ان يحول خواطر الناس ان في الجماعة غير علي ع من يصلح ان يكون مؤدياً للبراءة
او قاضياً بين الخصمين وقد تمارى ذلك مقام رسول الله ولنعم ما قال احسان ابن عباره في قوله شعر وانه اسر صلى في القول اذ تبسطى فقد لا بست حالاً
من توليته واما ما نسبه كلام الناصب من ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي ع مشتغلاً بامارة الحج فهو من زيادة بعض متأخري اصحابه
كرزين العبدري والا فرواية صاحب جامع الاصول عن ابن عباس صريحة في الرجوع والعزل حيث قال بعث النبي ببراءة مع ابي بكر ثم دعاه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلي فدعا علياً فاعطاها اياه وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرنا من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد
رزين فاتره لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم اتفقا فانطلقا الحديث واما انكار الناصب لذكر جبرئيل ع بعزل ابي بكر ونصب علي ع لاداء البراءة فلعلمه
ان ذلك منه ص كان على وجه البداء والجهل والتشهي العادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لا ينفع
في دفعه ما رواه المص عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة
براءة في صحيح ابي داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال قال المصنف رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي آية المناجاة واختصاص امير المؤمنين ع بها تصدق به سلمان المناجاة
ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي ع ان في كتاب الله آية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
الآية ويخفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل في احد بعد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين ع ولم
يشاركه احد في هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكن لا يدل على النص المدعى واقول قد سمعت مراراً دلالة الروايات على المدعى فتذكر و
تأمل حتى يأتيك اليقين قال المصنف رفع الله درجته الثامن آية المباهلة في الصحيحين انه لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين
واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا ادعوت فامنوا فهل يوصل اعظم من هذا والنبي يستعد بعلي
ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس فيه دلالة
على النص واما ما ذكره من ان النبي كان يستعد بدعائه فهذا يدل على احتياج النبي الى دعاء اهل بيته واتباعه ولكن عادة المباهلة
كما ذكر الله تعالى في القران ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون اهيب في اعين المباهلين وليشمل البهلة اياه وقومه وهذا سر الكلام

عنهم لانه انما استشفع بهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه ليلزم انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه فهذا يفهم من كلامه ومن معتقده المشوم الباطل نعوذ بالله من
ان يعتقد احد في امة رسول الله من كان اقرب الى الله تعالى منه **واقول** فيه نظر لانا لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامهما
ولكان اشمل من الاكتفاء بالاقتصار مع ان تسمية البهلة للمباهل عما لا يظهر مدخليته في ذلك بل الظاهر كفاية تخصيصها بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن
لا يدل على تقرير عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي ان يجامعه لقربهم من جنابه الاقدس فظهر ان اظهارهم للاسرار لمن كان انما هو نتيجة كمال الحسن
ولعل ما ذكره من ان هذا يفهم من كلام المص ومعتقده المشوم آه فانما يفهم ذلك مثل طبعه السقيم المشوم اذ ليس مرام المص مما ذكره جعلهم واسطة في الدعاء
بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم شركاء وسائل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على مخالفيهم
ولو سلم سوء ذلك الاعتقاد فمعارض بما سبق به الناصب في فضل براءة الصحابة عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا للمسلمين المحاصرين له في
داره انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان آه فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية كما
ذكره ابن حجر في الصواعق في منقبة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله قال له لا تنسنا يا اخي من دعائك وابن ماجة عن عمر ايضا ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسنا انتهى والجواب الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** في مسند احمد حنبل من عدة
طرق وفي صحيحي البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي ما كنت اوثر ان تخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال به انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شيء سواه ومن جملته الخلافة والجواب ان هرون
لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
تعالى اخلفني في قومي وايضا يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله في تبليغ الرسالة وغيرهما من الفضائل وهي مثبتة يقينا
لا شك فيه انتهى **واقول** الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حيوته بالضرورة العقلية ولما سبق من كلام الشهرستاني في توديع موسى الوصاية الى هرون ثم الى يوشع حتى توصلها الى شبير وشبر عند بلوغهما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي اثبت لعلي جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه مقتضى الاستثناء ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم
قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد وفاته
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يحط عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير كما قيل من ان العزل طلاق الرجال وايضا النبي جعل هذه المنازل
لامير المؤمنين بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي اماما في حال حيوة النبي والمنقول من السلف خلافه قلت الظاهر يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجود النبي مع ان تسمية امير المؤمنين في حيوة النبي وارد وقد نقله كثير من العلماء الاثبات كيف يمكن الزام
ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف
اوامرهما فبطلانه فيما نحن فيه ظ لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهائهم كالحكام الجابرة او بالاجتهاد الذي لا يخلو عن الخطا
وليس الحال في النبي ووصيه المعصوم كذلك لان النبي انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد انه
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي
الى نفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى نفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت
فيما عداه وهو كاف في ثبوت المط كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول قلت ان الرجوع ليس بعزل عن
الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون الرجوع عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد لا ينفي حضوره الخلافة له ٦
وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف لو شرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي استخلفه من غير شرط باتفاق رواة
الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك الامامة فكذا علي قلت الجواب ان الاجماع
من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل تخصيص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي نحن فيها قلنا اذا ثبت له بعد النبي فرض الطاعة واستحقاق التصرف بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما
على سائر الامة لانه لا قائل من الامة يذهب الى اختصاص ما يجب له في هذه الحال بل كل من اثبت هذه المنزلة اثبتها عامة على وجه الامامة فكان الاجماع

مانعا

مانعا من هذا القول فاذن يثبت منازل هرون من موسى لعلي من رسول الله ويثبت له الاستحقاق منه في ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد
رسول الله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلائل القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول ابن ابي علي وقد سمع من بعد ابا بكر وعمر على علي
من شرف الاقوام يوما برايه فان عليا شرفته المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بانك مني يا علي معالنا كهرون
من موسى اخ لي وصاحب مقاليد فاستمع الاثر فمازال في ذاك له يضاب فمازال يعلوهم وكانه شهاب تلقاه القوابس ثاقب فان قيل بعد تسليم
الحديث على ان له جميع منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل وبفصل من جملة اماما بعدهم
فقد دل بموجب الخبر قلت بعدية من حيث الوضع محتملة للامرين لكن المفهوم منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال لهذا المال
بعدي يتبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلانا ملك على سرير
المملكة بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضا نحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلثة بسبب عموم جميع المنازل ما عدا النبوة والاخوة
النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة استواء الكلام فانه نص صريح في العموم والاستغراق مع الاستثناء ومما سبق ان من جملة منازل
هرون من موسى التدبير والتصرف ونفاذ الحكم على من عدا المعتبر بعد موسى على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فيعلم ثبات القهر وسلب الخصم ملزم
دخول عامة امة النبي في حال حيوته وان لم يتحقق عصيان امير المؤمنين كما كان عامة قوم موسى تحت تصرف هرون وهو هذا ينفي امامة الثلثة مطلقا لثبت
امامة امير المؤمنين وهو المط **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وفي صحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة في وقائع
الاسلام عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذه عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب
الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله اني دافع اللواء غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يتداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه ارمد
فارسل اليه فاتى فبصق رسول الله في عينيه ودعا له فبرا فاعطاه الراية ومضى علي فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
حديث خيبر صحيح وهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين ولا يكاد يشاركه فيها احد من فضائل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل في صحيح كتب
اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله وما هم كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كان هذا نص
كانوا مهتمين بنقله ونشره كاهتمامهم في نشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى **واقول** ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد
يكاد ان يكون كيدا وتمويها ناشيا عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين والا فقوله اني دافع الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله آه يدل بدلالة
قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولا في بعض مهماته ولم يكف الرسول ذلك المهم على وفق راي السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولا كافيا عالما بالامور دل ذلك دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول وان الرسول الثاني افضل
من الاول فكذا ههنا وبالجملة قد بان بقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى ثبوت محبة الله تعالى ورسوله لعلي ولولا اختصاص علي بغاية هذه المرتبة
لا يقتضي الكلام خروج الجماعة باسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال وكان التخصيص بلا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة متعال عن ذلك
فثبت هذه المرتبة لعلي بدلالة قوله كرار غير فرار وهي منقصة لابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما وفي ذلك لامير المؤمنين بخبر ما فرط من غيره دليل على توحده
بزيادة الفضل ومزيته على من عداه ولا ريب ان غاية المدح والتعظيم والتبجيل المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها وفيه النهاية
القصوى والدرجة العظمى والله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان المص روى هذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقا لكنهم
حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن يفهمون الحاصل انها انما تصير حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا ترى المتاخرين
من اهل السنة انهم اذا نبههم الشيعة بما يلزمهم من احاديث المتقدمين بادروا الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة في تاويلها وتارة
بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما ادينا كرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** في الجمع بين الصحاح الستة لما برز الى عمرو بن عبد ود العامري
في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى **وقال الناصب** خيبه الله اقول انه صح هذا ايضا في الخبر وهذا ايضا من مناقبه
وفضائله التي لا ينكرها الا سقيم الراي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى **واقول** ان جعل النبي عليا كل الايمان اثبات
٧ كله له فكان سيد جميع المؤمنين وكان اثبات ايمان الكل بركته فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاصل اثبات النص على الامامة او الافضلية
بل اذا ثبت الافضلية يثبت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله لضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** في مسند احمد حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي
فتكلم الناس في ذلك فقام رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني لما امرت بسد هذه الابواب غير باب علي وقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئا ولا فتحت
ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان المسجد في عهد رسول الله متصلا ببيت رسول الله وكان علي ساكنا في
بيت رسول الله لمكان ابنته وكان الناس من ابوابهم في المسجد يترددون ويزاحمون المصلين فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي وقد صح في الصحيح
ان رسول الله امر ان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وهي حاصلة لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى **واقول**

ان اراد بقوله ان عليا كان ساكن بيت رسول الله انه كان ساكن الحجرة المخصوصة بالنبي وازواجه فهذا كذب وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان للنبي فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب الباقية دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده وعبيده ومواليهم كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيص باب مدينة العلم لم يكن لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا كما ورد في الحديث الاخر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة ايضا الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازيا في الدلالة على الفضل لفتح الباب هذا مع ان تفسير الجوهري الخوخة بالكوة في الجدار تؤدي الضوء وتفسير ما يأتي بالصغير من جملة تموهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس بمتفق عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول الصحابة الناصبة وضعوا هذا في مقابلة الحفظ لشأن ابي بكر وترويجا لحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي افضل الصحابة على الاطلاق فان رويتم في فضائل الصحابة الثلاثة برواية من لم يعتقد افضليتهم فقد تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال وفي حديث لا خوخة الا خوخة علي انتهى واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب مسلما الينا مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه ينفتح بتجلية الحال وسريرة المقال ان النبي بني امره في الامور الدينوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها من فتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفع الايات من البراءة لابي بكر لانه لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الايات والراية من ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله الفريقان وقد تقدم ذكره وكان فعله على ظاهر الحال وفعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن الا كذلك لكان اختصاصه بذلك دون غيره عبثا وبعيد ان فعل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابهما دليل ظاهر على زيادة درجات علي في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدها زيادة المستزيد الى ان الحقه الله بنبيه وجواز الاستطراق وهو جنب دليل لائح على طهارته وشرفه وكذا حق ذريته الطاهرة فاذن قد تفرد علي بذلك وهو ممن لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان الاتباع له اولى واوثق والانقياد ابدا واكد وافرض ولنعم ما قال السيد الحميري ره شعر

وخص رجالا من قريش بان بنى لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى باب ذي التقوى علي فسددوا لهم كل باب اشرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا

وقال ايضا شعر

واسكن في المسجد المطهر وحده وزوجته والله من شاء يرفع فجاوره فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد المطهر شرع فقال لهم سدوا عن الله صادقا فظنوا بها عن سدها وتمنعوا فقام رجال يذكرون قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع فعاتبه في ذلك منهم معاتب وكان له عما وللعم موضع فقال له اخرجت عمك كارها واسكنت هذا ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلت بكم هذا بل الله فاقنع

قال المصنف رفع الله درجته **الثالث عشر** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي آخا بين الناس وترك عليا حتى بقي اخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك وتركتني فقال انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي قال مكتوب على باب الجنة محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث المواخاة مشهور معروف وليس عليه ولا شك ان عليا اخ رسول الله ومحبه وحبيبه وكان رسول الله شديد الحب له وهذا كله يؤخذ من صحاحنا ومن مذهبنا ولكن لا يدل على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله ووزيره وقرينه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا تحصى والكلام ليس في عد الفضائل واثباتها بل وجود النص انتهى **واقول** انما اخذ المصنف الاحاديث الدالة على فضائل علي من صحاحهم لان اثبات الحجة على الخصم انما يحصل بها كما لا [illegible] ليس في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على نصب علي وفضائله كما توهم الناصب واما ما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص وان الكلام ليس في عد الفضائل واثباتها الخ فيتجه عليه ان مراد من الكلام في النص في اثبات الافضلية وفي عد الفضائل ايضا لما مر من ان اجتماع الفضائل في شخص دون غيره يوجب افضليته عنهم وهذا الحديث دال على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة آخى رسول الله بين الاشكال والنظائر بوحي من الله تعالى بان يكون كل اخ يعرف بنظيره وينسب الى قرينه ويسلك به فيفتح عليه شرف منازل الاصحاب ويتميز به الخبيث من الطيب والملهم كما جبرئيل مع ان مماثلة النبي لا يقع الا على الصحة والسداد لانه لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ويمثله بضده لكن يصنع الاشياء في موضعها الموهوبة المتصلة به من الله تعالى فقوله لعلي انت اخي وانا اخوك يريد به ان المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين في جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله وقارنه ووافق معنا ومن ذلك قوله تعالى ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة وكانا جبرئيل وميكائيل وقوله تعالى يا اخت هرون ما كان ابوك امرء سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا لان الكافر قد يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل ومولانا امير المؤمنين حصلت له من رسول الله الاخوة بينهما في مراتب كثيرة منها انه مماثله في النفس بنص القران المجيد وقد سبق بيانه في اية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الولاية لقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الاية وقد مضى شرحه ومنها

٨

انه مشابه

انه مشابه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم اعطاء براءة لغيره فهبط جبرئيل وقال لا يؤديها الا انت او رجل منك فاستعادها من ابي بكر ودفعها الى علي وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي من كنت مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله [illegible] ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة ومنها انه نظيره في النور قبل خلق ادم باربعة الاف عام والتسبيح والتقديس [illegible] منها الله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في [illegible] الاية وقد مضى بيان ذلك لانه نسبهما على طريق استحقاق النبي النبوة شواهد بدليل قوله تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية ومنها انه اخوه بسببين آخرين وهو ان النبي كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى انهما عليهما السلام دعوة ابرهيم الخليل ومنها انه اخوه [illegible] بقوله تعالى حكاية عن يعقوب نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل الاية واذ قال ابرهيم لابيه ازر الاية وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابرهيم تارخ الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه وناظره فيها وبعد استقصائها ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول في هذه المراتب العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لمن تامله بين لمن تدبره ان شاء الله سبحانه واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله فمما توهم من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الكذب والافتراء وهو والتقدير ما رووه ولفظه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فلا يكون وقوع الخلة وقال في شان علي بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي وابن المتخيل من المحقق والمفروض من المجزوم به ولو فرض وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه ولمعارضته ما روي من نفاة ضده معه هذا وقد اغمض الناصب عن التعرض لما ذكره المصنف من حديث الجمع بين الصحاح ولعله استحى نعم ونعم ما قيل شعر اسم علي العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع محوه وترتيبا

قال المصنف رفع الله درجته **الرابع عشر** في مسند احمد بن حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا لما اشترك علي في اصحاب الالوية يوم احد قال جبرئيل لرسول الله ان هذه المواساة فقال النبي ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول انما قال النبي لعلي في النسب واخوة الاسلام والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله لغير علي كما ذكر انه قال للاشعريين اذا ارملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى **واقول** الكلام الذي نقله عن النبي في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله في شان علي ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو اغمضنا عن ذلك فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مقيم الفتنة في الامة ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين اوان خلافته وفي يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع بذلك لنفسه في جملة الاشعريين فلا يلتفت الى حديثه ويقوي تهمة الكذب في ذلك ما رواه صاحب جامع الاصول من انه قال عامر ابنه حدث بذلك لمعاوية فقال ليس كذا قال رسول الله قال هم مني والي فقال ليس هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله يقول هم مني وانا منهم قال فانت اعلم بحديث ابيك اخرجه الترمذي انتهى ولو سلمنا عدم هذا فقوله في رواية البخاري صريحة في ان النبي لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا من جميع الوجوه بل في مواساة عيالهم واخوانهم فقط كما صرح به العسقلاني في شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريح فيما ذكرنا وبه ابى الناصب حيث قطع مقدمة الحديث ووقع للتفريع عن التهمة التي ذكرها مع انه كان يقدم ما هو مؤخر فيها لئلا يتفطن احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي في احاديث متعددة وطرق شتى فانها مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما ترى في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الاية وقد فسر بما يدل على ذلك وفي جملة حديث رواه ابن حجر في صواعقه بتضمن شكاية بريدة عن علي عند العود معه من اليمن وهو قوله ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابرهيم وانا افضل من ابرهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله ان عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله

٩

من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان الاتباع له والانقياد اليه اوجب وافرض وفي كونه مماثلا ومجانسا له ادل دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فلخصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك والا لكان اقل ما يجب على الامة ان يتلو بعضهم في شورى فافهم ويدل على ان الفضائل التامة في اطلاق العبارة المفيدة للمجانسة انهم لم يطلق ذلك النبي على احد من عمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة براءة لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا ليس المعنى المستفاد من قوله للاشعريين فهم مني ولو كان المراد منه ما اريد في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي لان ابا بكر ايضا من النبي

بالمثل

بالمعنى الحاصل للأشعري فيه الا لزوم الامر الذي لا تطبق ابي بكر عند التقاعد بخلافه والفضيلة من شأن الصحابة ثم ان ها هنا خصوصية رابعة هي ان خطاب الأشعريين كما قررناه وكذا ابدى عليه قوله لو تقيفتم بشأن التسليم ولا بعثن رجلا مثل نفسي فليضربن اعناقكم وليسبين ذراريكم ولياخذن اموالكم قال عمر فوالله ما تمنيت الامارة الا يومئذ وجعلت انصب صدري له رجاء ان يقول هو هذا فالتفت الى علي فاخذ بيده ثم قال هو هذا اكد في الاستيعاب ولو لا المراد من كلام من يريد ما ذكرنا لما تمنى عمر على ذلك الوجه فتوجه **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس عشر** في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس باهل وقد صدق النبي لان الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية اعتقدوا الربوبية فيه انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة بين الفريقين من المفرطة في حب علي كالنصيرية الذين يعتقدون ربوبيته وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم لمخالفة النص في شأنه ومن المفرطة في بغضه كالخوارج المبغضة واما اهل السنة والجماعة فيحبون الله ويحبون عليا محبة شديدة ويتولونه بمنزلته التي هو اهل لها من كونه صهرا وخليفة من خلفاء الاربع وصاحب دابع العلم والمعرفة انتهى **واقول** ان الامامية لا يكفرون كل الصحابة ولا كل من خالف النص الجلي الوارد في شأن علي وانما يكفرون من سمع النص ثم خالفه وهم جماعة معدودة كما حققنا في كتاب مجالس المؤمنين بل لا يكفرون غير طائفة منهم ممن تجاسر على محاربة علي عليه السلام والمخالفين له منهم وقد مر تفصيل الكلام في ذلك نقلا عن شرح المواقف للتجريد ولما ما نقله الناصب من دخال الامامية في المفرطة كالنصيرية حيث قال وكالامامية التي يدعون ان اصحاب محمد كفروا كلهم بمخالفة النص في شأنه من فرط حبهم او بغضهم كالخوارج لعلي عليه السلام وكيف يجترئ عليهم بالافراط في حبه مع ما ذكره من استدلالهم على تلك الدعوى بمخالفتهم للنص الوارد في شأنه وكيف يرضى محبه من خالف جلية منع النص الوارد في شأنه ودفعه عنها واظهر عداوته ونعم ما قيل **شعر** تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب ثم لو لم يكن لتلك الدعوى منهم مثلا الشيء يصلح عذرا لهم في ذلك لكان نسبتهم الى الافراط في محبة علي عليه السلام مجيئها والبر فليس تجوزان دعوهم تلك باطلة وتعليلهم فاسد لو سلم فهو بمعزل عن الادخال في اثبات الافراط وصدمه واما ما ذكره من ان اهل السنة يحبون عليا حبا شديدا فخلاف الواقع وانما يظهر بعضهم حبه عليه السلام جبرا وتعللا بالناس من بلوغه يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف القاضي ابن خلكان من اعلام اهل السنة عن سر تعللهم فقال في تاريخه الموسوم بوفيات الاعيان عند بيان احوال علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي عليه السلام ان محبة علي لا يجتمع مع التسنن ولم يقصر الناصب في هذا الكتاب بل في هذا المقام عن اظهار عداوته حيث لم يخرج عن مرتبته المذكورة بما الله تعالى ورسوله له وراءه اهلا لان ينزله في المرتبة الرابعة من خلفائه ويجعل الثلثة امراء عليه مع ظهور ان ذلك لا يليق بشأن قنبر من عبيده بل يجال كلبت ما بسط في ذلك الجانب في وصفه ونعم ما قال العارف الغزنوي في نسبه **شعر** انكه او را بر علي مرتضى خوانی امام باشد از بس تو اندکه قنبر را شنی **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** في مسند احمد بن حنبل وهو مذكور في الجمع بين الصحيحين الستة ان النبي قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك فيه وفي رواية هذا الحديث عن علي رضي الله عنه انه قال لعهد رسول الله الي ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته وملا قلوبنا من صفو مودته وبالله التوفيق انتهى **واقول** اخباره عن الجعل المذكور كذب على الله تعالى وعلى نفسه وقد شهد في تحرير امره وخاتمته على ان الله سبحانه لم يجعل التوفيق رفيقا له في ذلك بحمد الله تعالى ومن الشواهد ما مر من تحريفه للآيات والاحاديث عن الموضع المستقر وتعصبا الى ما نشم منها رايحة هوانه السقر **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع عشر** في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال ان منكم من يقاتل على تاويل القرآن كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا ولكنه خاصف النعل وكان علي عليه السلام يخصف نعل رسول الله في الحجرة عند فاطمة عليها السلام وفي الجمع بين الصحاح الستة قال رسول الله لتنتهن معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا مني امتحن الله قلبه للايمان يضرب رقابكم على الدين قيل يا رسول الله ابو بكر قال لا قيل عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على انه يقاتل البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تاويل القرآن حيث كانوا يؤولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم فقاتلهم امير المؤمنين وعلم الناس قتال الخوارج والبغاة كما قال الشافعي انه لو لم يقاتل امير المؤمنين البغاة ما كنا نعلم كيفية القتال معهم وهذا لا يدل على النص بخلافته بل الخبر عن مقاتلته في سبيل الله مع القضاء والبغاة انتهى **واقول** في الحديثين دليل قاهر بل باهر واشارة واضحة الى النص على مولانا امير المؤمنين من الله سبحانه وتعالى وذلك ان النبي صلى الله عليه وآله لم يبعث من الله عليكم فكانه قال لانه من الله لانه تعالى هو الباعث له والرسول مخبر عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى فيثبت ولايته بالوحي العزيز بما نطق به اخبار الفريقين ويزيد بيانا وايضاحا ان ضرب الرقاب على الدين بعد الرسول لا يكون الا للامام فقط لانه المتولي للجهاد والامر بقول الرسول فقاتل على تاويله كما قاتل على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه ومشابه الرسول لا بد وان يكون حقا للولاية المتصلة اليه من الله سبحانه اذ لا يجوز ان يشبه الشيء بخلافه ولا بمثله بضده بل يشبه الشيء بمثله وبمثله بنظيره فيكون مثله مشابهته في الولاية لهذا ولاية التنزيل لهذا ولاية التاويل ويكون نماله على التاويل شبيها بقتاله على التنزيل لان نكار التاويل كانكار التنزيل لان منكر التنزيل جاحد لقبوله ومنكر التاويل جاحد للعمل فهما سواء في الجحود وليس من جهة الفريقين الا النبي او الامام فدل على ان المراد بذلك القول الامامة لا غير وحديث خاصف النعل حديث شهير بين الفريقين وقد نظمه السيد الحميري والعبدي وغيرهما ولقد اجاد بعض العلويات رحمها الله تعالى في نظم حيث قالت نظم

ولا اذا

ولا اذا ذكر الفخار فضيلة بلغت مدى الغايات ما سبقنا اذ قيل ان الحمد ان خاصف نعله لمقاتل بتاويل القرآن قوما كما قاتلت عن تنزيله واذا الوصي يكفه فعلان ما بعد ذا على الرشاد دلالة من قومهم بخلافة وقيان **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** في مسند احمد بن حنبل وفي الجمع بين الصحاح الستة عن انس بن مالك قال كان عند النبي طائر قد طبخ فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي فاكل معه ومنه عن ابن عباس انه لما حضر ابن عباس الوفاة قال اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل على النص والكلام في عد الفضائل واما التوسل بولاية علي فهو حق ومن اقرب الوسائل انتهى **واقول** ان حديث الطير مع انه كما اعترف به الناصب مشهور بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا ورسائل مؤيد بما مر من حديث خيبر وغيره ووجه التايد شهادة رسول الله على علي بمحبة الله تعالى له ومحبته لله تعالى كما ذكر المصنف في شرح الياقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب ولذلك لا يكون الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي عليه السلام اكثر من غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة عليته ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض شيء من رشح كاسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل بها طالب العود الى مبدئه ومن خلا منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها فهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها وبتلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلثة طلبا للكمال واهتزازا من مشاهدة الجمال ورجاء للخلاص عن قيد التشخص والبشرية ثم هو واهل الله لا يدرك بطلوع الفجر ايما هو ما جبت الخلوة لهم ملازمة الوقوف بها والكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقال تعالى والقيت عليك محبة مني وروى الثقات ان رسول الله اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ وبي يبطش وبي يقوم وبي يقعد فاذا سالني اعطيته واذا استعاذني اعذته وقال اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه من في السماء ثم يوضع له القبول في العناصر فما يترك منها شيء الا احبه ولهذا روي في المشهور انه لما راى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول مع عمرو بن العامل المعروف مع عمر بن عطاء العدوي في امامة علي بن ابي طالب قال بعد ما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا مثل وما العقل الا من عند الله لو لم يكن المجنون سمعناه يجنونا لا اله الا الله لقد رزق الله علي بن ابي طالب لب كل ذي لب فقد ثبت من الكتاب والسنة وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها غيرها وان اشرع اسمها في الاطلاق لكنها يختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبد تخصيصه بمقام مخصوص يكون سببا للتقريب وازالته من محال الطهارة والقدس وقطع شوغله عما سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجود وجوده لشيء لا يخرج من الاشياء كما استعذب ذوق المتالهين من الحكماء بقولهم فبه ياخذ بالله ويعطي بالله ويحب لله ويبغض لله وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة لا حول ولا قوة الا بالله وهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادته لعبد ان يخصصه بمقام من الاسعاد وهذا المقام كارادته ثوابه ودفع عقابه وهذه الارادة هي الرحمة فالمحبة اتم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهي ميله الى نيل هذا الكمال وارادته الوصول الى هذا المقام الذي يتسابق اليه الرجال وفيها فاز علي النجي به هم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانفذت الناس عرفت ان بعد رسول الله لم يبلغ احد هذا المقام الا امير المؤمنين ويبان ذلك ان النبي لما علم اتصاف علي بهذه الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يطلع الا باظهار امر محسوس من لوازمها ليشهد ذلك الامر لمن اتصف به صاحب تلك المحبة انتهاما لعلي بالرزايات احدهما فتح خيبر فجمع في وصفه بين المحبة والفتح ليحث نظمه لكل احد سورة الفتح ويدركه بحس البصر فلا يبقى عنده في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما احداث الطاير وجملته واتيانه واكله معه من ذلك الطائر وهما امران محسوسان دليلا موضحا لاتصافه بتلك الصفة ليعلم انه هو واتباعه هم الذين اخبر الله عنهم بقوله فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يصرح بهذا المعنى ما سبق من قوله لتنتهن يا قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التاويل كما ضربت رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا سبرت احواله واعتبرت اقواله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار متعلقيه اما محبة الله تعالى فظاهر اثارها ساطعة انوارها من دلالة سبحانه وتعالى من مقام التقديس ومقر التطهير لقوله فيما سبق من حديث النجوى المشهور وما انتجيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال رسول الله ان الله بعث ناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء والشهداء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على راس علي وقال هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهراشوب السروي المازندراني قال حدثني الحافظ ابو العلاء الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي بالاسناد عن ابي بكر وعن انس وروي مشايخنا عن الصادق عن آبائه عن النبي انه قال خلق الله عز وجل من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيامة وفي كتاب الخدر عن ابن عباس انه سئل النبي ان الله قد خلق من نور وجه علي ملائكة يسبحونه ويقدسونه ويجعلون ثواب ذلك لعلي ولمحبيه واما محبته لله تعالى فهي معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته وفضائله التي ابيح بها اعراضه عما سوى الله واقباله بكلية على مولاه ولو اردنا استقصاء ذلك لطال المقال وكثرت المقالة ولزم ما حصل لبعض الملال ولقد ثبت بما قررنا بطلان ما ذكره الناصب الشقي من ان الحديث لا يدل على النص وذلك لما عرفت من انه دال على الافضلية الدالة على انه احب الى الله من كل المخلوق

واما عدم احب من النبي فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه ص احب الى الله تع من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال واما
الملائكة فليس شيء يخرجهم عن هذا الحكم فيكون هو احب منهم وايضا صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون علي احب الى الله تع في كل شيء لصحة التقسيم وادخال
لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على
الافضلية مطلقا وفيه ان قوله ص احب لفظ عام او مطلق فمن خصه او قيده بوقت دون وقت وببعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق
لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص ويقيد بالدليل وبدون ذلك خرط القتاد وايضا على هذا التقدير لا فائدة في قوله ص ايتني باحب خلقك لان كل مسلم
احب عند الله من وجه وفي وقت دون وقت وايضا يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في استدلالهم على افضلية ابي بكر
بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع انه عمدة ادلتهم على افضليته وذلك لصحة الاستثناء في الاتقى وادخال لفظة الكل والبعض فلم
يبق الا العناد والغفلة والرقاد ولنعم ما قال ابن رزيك شعر وفي الطائر المشوي اوفى دلالة لو استيقظوا من غفلة وسبات وقال الصاحب بن عباد
شعر علي له الطير ما طار ذكره وقامت به اعداؤه وهي شهد قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم
قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله يقول سلوني الا علي ابن ابي طالب وقال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على
وفور علمه واستجماع اجوبة الوقايع واطلاعه على شتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على انه يجب ان يكون الاعلم خليفة بل
الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى واقول في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي
كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك فقد في بعضها مسندا الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليات الباب وفي بعضها مسندا
الى علي ع يا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروى عن ابن عباس بطريق اخر انا دار الحكمة وعلي بابها
فمن اراد الحكمة فليات الباب وهذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين ع لان النبي ص كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر
ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي ع خاصة لانه جعله كباب مدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليها الا منه ثم كذب
من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وتشير اليه الاية كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظ لانه ع امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق
فيجب ان يكون مأمونا عن الخطأ ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيده ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعضهم الى بعض وغناه ع
عنها ويدل ايض على ولايته ع وامامته وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حيوته ص الا من قبله ورواية العلم والحكمة الا عنه لقوله
فاتوا البيوت من ابوابها حيث كان ع هو الباب لله در القائل مدينة علم وابن عمك بابها فمن غير ذاك الباب لم يؤت سورها ويدل ايض على ان من
اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله ص من غير جهة علي ع كان عاصيا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخلا من غير
الباب المأمور بها ووصلا الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله ع من اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس هيهنا نبي غير محمد ص هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما
دون الاخر وفقد ذلك دليل على انه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده مما كرّرناه
هيهنا وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية ومنع ان ابا بكر كان احفظ او
اصلح وما ذكر من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته
ومن جملة تعصبات ابن حجر المتاخر الناشية عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم قال وعلى تسليم صحته او حسنه فابو بكر محرابها ولم يعلم ان
المدينة لا ينسب اليها المحراب انما ينسب الى المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال على ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر
اساسها وعمر حيطانها وعثمن سقفها وعلي بابها ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى واقول المدينة لا يكون
لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وحاشا كلام الفصيح عن ذلك وايض الكلام لبيان العلو والاختصاص بل في الاثبات
لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل لاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشرار او
الزنوج والحبش لا يمكن ذلك في لعمري ان جرأتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على المحالات الظاهرة يوجب زيادة فضاحتهم وظهور
عداوتهم لاهل البيت ع ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت قال المصنف رفع الله درجته العشرون في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق ان النبي قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء وايذاؤه محاربة مع الله
فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى واقول اذا ثبت ان حب علي ع موجب لدخول الجنة
وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي والمنع من تقدم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه وبغضه
ايذاء الله تع ورسوله ص بل من تقدم غيره قد اخل في تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة
وايذاءه سبيل الضلال وسلوك جنبه والكف عن ايذائه انما هو بقبول اوامره ونواهيه ومن قدم عليه غيره بعد الرسول ص لم يكن ممتثلا لامره ونهيه

فيخرج عن طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه والمؤذين له ومتى خرج عن محبته ضل عن طريق الاسلام فوجب تقديمه بعد النبي عقلا ونقلا مضافا
بوصفا على المقدمات المأخوذة في هذا التقرير فيما سبق فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون في مسند احمد بن حنبل
ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر
خطبا فاطمة فقال رسول الله اني انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتري على رسول الله وقاسيا
الكتب المعتبرة فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في احتراز الانبياء عن الكذب وينسب الكذب
الصراح الى رسول الله نعوذ بالله من هذا وانه خبط خبط العشواء انتهى واقول روى صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمن بن جعفر الهاشمي انه ولدت فاطمة
سنة احدى واربعين من مولد النبي وانكح رسول الله فاطمة علي بن ابي طالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله بعائشة باربعة
اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان سن علي ع احدى
وعشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدايني انها ع حين ماتت كانت بنت تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وروى
صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب المعتزلي في تاريخ مواليد ووفيات اهل البيت ان فاطمة ع ولدت بعد ما اظهر نبوة نبيه ص بخمس سنين وقريش يبني البيت
وتوفيت ولها ثماني عشرة انتهى فعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها وكذا على رواية ابن المدايني وروايته
عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بثماني عشرة سنة وهي ع عند التزويج لم تبلغ ذلك وايض الصغر والكبر امران اضافيان
فلعل النبي ص اراد فيما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخين يومئذ وقد جرت العادة في مراعات غبطة الابناء
والبنات عند التزويج بمساوات الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي كما توهمه الناصب وغاية ما يلزم من
ذلك ان يكون سند الحديث ضعيفا فهو لنا لا علينا فافهم واي داع للمصنف الى الكذب على النبي مع وجود ما هو اصرح في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث
الذي رواه الناصب وحكم بصحته فانه دليل على ان الله تع بعد خطبة عمر وابي بكر لفاطمة ع منعهما عنها واختار لها عليا ع على انه يمكن الجمع بين الروايتين
ايض من غير لزوم كذب باحتمال وقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فحكم الناصب بخبط المصنف خبط
خبط كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله دخل على ابنته فاطمة وقبل راسها
ونحرها وقال ابن عباس قال لي في المسجد فدخل رسول الله فوجد رداءه قد سقط عن ظهره وخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس
يا ابا تراب مرتين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا حديث صحيح وهو من تلطف النبي ص لامير المؤمنين ع واظهار المحبة له ولا يثبت به نص انتهى واقول
عد الفضايل التامة ايض من جملة المقاصد ولولا ان هذا من الفضايل لما اشتهر كنيته ع بها وافتخاره به ولنعم ما قال الخاقاني في نظم
چندانکه تراب بوتراب است البته نافه‌ها نایست زین رکن بوای مشک اذفر کشت آهو نبی شرزن جنت تبی زرینا است تبار زر
او است عطار الی کر در جهان شد مشک سرشک کوفر دانند دهر است به پیش چشم لعوا تب عزاسد و کوفر قال المصنف رفع الله درجته
الثالث والعشرون روى الجمهور عن عدة طرق ان رسول الله حمل عليا حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصراط الا من كان معه كتاب بولاية
علي بن ابي طالب ع وانه ردت الشمس عليه بعد ما غابت حيث كان النبي ص نائما على حجره ودعا له فردها ليصلي علي ع العصر فردت له وانما انزل الله سطل
عليه منديل وفيه ماء فتوضأ للصلوة ولحق بصلوة النبي وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى انه نادى بهما
يوم بدر ايض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من الاشياء بعضه منكر منها ان النداء يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذا الفقار
كان سيف منبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكان عند
امير المؤمنين فكيف يجوز ان ينادي منادي الهواء ان لا سيف الا ذو الفقار نعم هذا مطابق لمذهبه فانه يدعي ان مثل صاحب محمد ولحق به بعد ان بدر
ان المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو بيد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امره ذكر المنكرات المجهولة
ولا يبالي التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى واقول اما رواية النداء بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتاخر عن يوم بدر
فهو مذكور في حديث المناشدة التي سيرويها المص قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدارقطني ايض على ما نقله ابن حجر في صواعقه
عند ذكر مناشدة علي ع بالفضيلة الحاصلة له من الله تع في يوم الشورى وقد روى في كشف الغمة عن بكر بن وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر
روايات المنادات في يوم احد ان هذه المنادات بهذا قد نقلها الرواة وتداولها الاخباريون ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير
ولهذا ايض لم يقدر الناصب على انكاره وايض ما انشد حسان في ذلك اليوم مثنيا على علي ع وعلى وقوع هذه المنادات حيث انشد شعر جبريل نادى معلنا
والنقع ليس بمنجلي والخيل تعثر بالجماجم والوشيج الذبلي والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا النداء لمن له الوهم ربه منزل لا سيف الا ذو الفقار
ولا فتى الا علي وقال الحميري وله بلاء يوم احد صالح والمشرفية تاخذ الادبار اذ جاء جبريل فنادى معلنا في المسلمين واسمع الابرار لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي ان عدد فخارا واما رواية المنادات بذلك يوم بدر فليست مما يتفرد به فهي من طريقة الشيعة ولهذا ذكرها المص اخيرا على سبيل التأييد
دون الاحتجاج ومع هذا انكاره منكر جدا وما ذكره الناصب في وجه الانكار من تسميته بسيف منبه بن الحجاج بذلك ووقوعه بعد قتله يوم بدر في يد النبي

على تقدير تسليم صحة لا ينافي ما روي في شان علي من انه ما ذكر جواز تسمية سيف النبي بها وفقا وكفقا الظهر بذي الفقار ولو سلم كون ذي الفقار
واحدا منحصرا في سيف بن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايضا كون ما نودي به لعلي كثيرة فهو ذلك السيف ولا ينافيه قتل صاحبه يوم بدر بسبيل الصحيح المتفق عليه ان قاتله
وقاتل ابنه عاص بن المنبه في ذلك اليوم هو علي ع كما ذكر في كشف الغمة حيث قال الصدوق وقد ثبت بنواه العامة والخاصة معا انما الذين تولى علي ع قتلهم
من المشركين على اتفاق فيما نقلوا من ذلك فكان ممن سموا الوليد بن عتبة وشيبة [illegible] في سنة وثلثين رجلا منهم منبه بن الحجاج والعاص بن منبه بحار انه مقتل
منبها في اول الحرب قبل ابنه ثم ما قتله وقع سيفه في يد علي ع واشتغل معه بقتل باقي الكفار ونودي به لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار ويؤيد هذا
للعقول حسان والنفع ليس بجلي ولا يخفى ان كون علي ع قاتل ابن الحجاج سنادا مستعمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى الى نزول المدح في انه
العلي الاعلى اجل وعلا واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد ص عند الله واجب فغير ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يجب عند الله علي امام [illegible]
قتل الفجار المنافقين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي ص ولا بعد في ظهور ذلك بين الكفار كما روي اصحاب هذا الناصب الشقي
في تواريخ الشام ان يوم قتل عثمان [illegible] نادى من السماء [illegible] الكفار وقتلوا الفجار هذا وقد روي ايضا ان ذا الفقار قد نزل من السماء وقد اشار اليه
ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وحيث لو مثل شعشعا فايض من المصطلا على بنان مصطلا فليس سواء بعدنا بعظم
ولا اللات مسجودا لها ومعظم وقال المولوي الاولوي الرومي ايضا في بعض مدايحه نظم حضرت شاهى كه بيك ذو الفقار از [illegible] عنتر كرفت
تيغ علي كوره وسندان نديد [illegible] ني على از نيستان كرفت وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الري المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل
الرازي من الامامية فقال الشيخ عنه بما حاصله اني لا تعجب من هذا السني في انكاره لهذا مع ما يذكره من اصحابه في جوامعهم ومجالسهم عند وصف درة
عمر انه كان من جلد ناقة صالح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابرهيم واخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد
في الوقف من الشبر لاجل ان يتخذ منه درة عمر فان كان هذا جائزا فاولى بالجواز ان يكون السيف الذي فتح به المرتضى لنصرة المصطفى حصون
الكفر والبدعة وشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى ليستعمله المرتضى واقل ما في الباب ترك ذكر ذلك الذي عدها انكاره هنا
وقد علم بما قررناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه لقصور الجاهل بالاحاديث لفضوله هو والذي من غاية تورطه في انكار الحق لم يعرف المنكر
من غيره ولم يعقل معنى الناقض مدة تحصيله سره والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته الرابع والعشرون في الجمع بين الصحاح الستة
عن النبي ص قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى الجمهور قال عليه الصلوة والسلام لعمار ستكون في امتي بعدي هناة واختلاف حتى
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لن يدليك
في ردي ولن يخرجك من هدى يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيمة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان به عدو علي
قلده يوم القيمة وشاحين من نار فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك علي واديا فاسلك
واديا سلكه علي وخل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى احمد بن موسى بن مردويه
من الجمهور من عدة طرق عن عائشة ان رسول الله ص قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا على الحوض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح
في الصحاح ان رسول الله ص قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية ويأتي ما ذكره ان صح دل على ان عليا كان مع الحق ابدا وهذا شيء لا ارتياب فيه
حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقية الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم وناصحهم فثبت من هذا خلافة الخلفاء وانها
كانت حقا [illegible] اما من خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
اقول الاختلاف ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته ع ووجوب الاقتداء به لان النبي ص لا يجوز ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي ووقوع [illegible]
عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك اما قوله ص في الخبر لن يفترقا حتى يردا على الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية
فيجب ان يكون الحق والقرآن مع علي ع لا ينفكان عنه واذا كان الحق والقرآن لا ينفكان عنه ابدا ثبت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره
الناصب ان عليا كان مع الخلفاء الثلثة وتابعهم وناصحهم فلا يسلم الاول لان لا معنى كونه معهم في سكون المدينة وعدم المتابعة لا اجابة
والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء وفي الشناعة بمرتبة لا ينبغي على الآراء
كما سبق وسيجيء انشاء الله تعالى واما النصح فمسلم لكن لامر الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم وتعظيم اسباب شوكتهم وجلالتهم
وهذه النصيحة منه ع كانت شاملة لكافتهم قال المصنف رفع الله درجته الخامس والعشرون روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي ص اخذ بيد الحسن والحسين ع وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وفيه عن جابر قال قال رسول الله ص ذات
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين ع اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة وفيه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم في موضعين عن زيد بن ارقم
قال خطبنا رسول الله بين مكة والمدينة ثم قال بعد ان وعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان يأتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما

كتاب الله

كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت ع وهو الثقة المأمون عند الجمهور قال باسناده قال رسول الله ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة
فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله ص قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي الجمع بين
الصحيحين انما انا بشر يوشك ان يأتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ثلثا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها التوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين ولا قائل بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله ص لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرنا للقرآن يدل
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طرق السنة والمتابعة من اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو
بالنص لخلافتهم بعد رسول الله ص ومراد النبي توصية الامة بحفظ القران ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا مما لا ينازع فيه انتهى واقول
وجه الاستدلال بالاحاديث المذكورة ان النبي جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ بهم وجعل
المتمسك بهم وبالكتاب مصونا عن الضلال ولم يتم دليل من اية او حديث متفق عليه يدل على شيء من هذه الخصايص لشيء من الخلفاء الثلثة وعلى وجوب التمسك
والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترفوا ببناء امامهم بعد النص على شان ابي بكر وعمر في اثبات خلافته بالاختيار بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من امثال هذه الاحاديث
موجودا في شان ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة له على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من اتصف بالصفات المذكورة
وامر النبي ص بالتمسك بعروة هدايتهم واخذ [illegible] بالطهارة لا يكون الا اصلح بامامة الامة وحفظ الحوزة من غيره ومن تعسفات الناصب حمل قوله ع ان اخذتم بهما لن
تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يدر لبعده عن معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقول والاخذ منهما دون بهما وحاصل المواخذة ان معنى الاخذ
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يغفل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرناه مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان ياخذ به بل المكابرة وسوء المصادرة كما هو عادته الفاجرة قال المصنف رفع الله درجته السادس والعشرون في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله ص في بيتي فاتته فاطمة فقال ادعي بعلك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى
بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى
خير وقد روي نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطأ مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الاية خلاف فيها
انها فيمن نزلت وظاهر القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي وان صح في النقل عن الصحاح لكانت نازلة في آل العبا وهي من فضايلهم ولا يدل على النص
بالامامة انتهى واقول قد مر ان خلاف المخالفين في ذلك للخلف باطل وقوله ان صح في النقل اه كلام على طريقة المرض والاحتمال لا وجه له لانه قد ظهر منه
في بعض المواضع الذي حكم على صحيح ما ذكره المص من احاديث المسند بانه ليس فيه ان المسند كان موجودا عنده حال البحث هذا وكذا الصحيحين وجد هذا
فيهما فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجد كان ينبغي ان ينفي كونه منها ولهذا نعلم ان كلامه من الجرح والاحتمال الصادر منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب
من غير ان يحقق ذلك عن مظانه لعجزه عن دفع كلام المص وبرهانه واما ما ذكره من انه لا يدل على النص في الامامة ففيه انه نص في العصمة والافضلية المستلزمتين
للنص بالامامة ولو تنزلنا فلا اقل من ان تدل على فضيلة اذا استجمع مع غيره من الفضايل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية لمن انحصر فيه الفضيلة في شخص
دون غيره فيستلزم افضليته عنه قطعا قال المصنف رفع الله درجته السابع والعشرون في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله ص النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت النجوم ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وعدوا هو صدر الائمة موفق بن احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه ص قال لعلي ع انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ومراده من موسى في قوله واشركه في امري الاشراك في امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار بالحرب وتبليغ العلم انتهى واقول لا يخفى على ذي مسكة ان مشاركة ١٥
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون ع في نصيبه من النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرفه بعد النبي
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك ايضا وانما المسلم الاستقلال في حصة نفسه فليجز ان يكون تصرف الشريك
شريكه في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافاة بين النبوة والخلافة بمعنى النيابة واي منافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفة وزيرا لكليم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان تصرف هرون في امر الخلافة باستقلال النبوة فلماذا وقع قوله اخلفني ولماذا تكرر وقوع لفظ الوزير في شان هرون ع وعن توضيح
الكلام ونقح المرام ان المستثنى من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة النسبية ايضا يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لامير المؤمنين كما كان لهرون

[illegible] اسدن [illegible]
[illegible] نيدن سشتر و بيرون [illegible]
و [illegible] كردن و [illegible]
و [illegible] راندن و [illegible]
رسيدن [illegible]

الا انه في امير المؤمنين منفك عن منصب النبوة وقد كانت في هرون مقرونة بالنبوة فقط كما يفهم من سوق كلام هذا الناصب ههنا واضحا في غير هذا المقام والخلافة
ايضا كما يدل عليه القرآن العزيز ولما انتفت النبوة في امير المؤمنين فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح ههنا الا ان اراد به
ان التصرف بدعوة فرعون ونحو ذلك لا يصح الا بتسببه عن النبوة وظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء
النبوة كما في امير المؤمنين بل يستفاد من الحديث بان يكون امير المؤمنين صاحب الولاية في حيوة النبي ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب منزلة
هرون يقتضي هذه الولاية كما مر وعدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل **قال المصنف** رفع الله درجته
الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثني عشر
خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي لا يزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى
يقوم الساعة ويكون عليهم اثني عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيح ابي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء
الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابرهيم الخليل فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي
يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثني عشر عظيما وجاعل
ذريته عدد نجوم السماء فقد دلت هذه الاخبار على امامة اثني عشر من ذرية محمد ولا قائل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك
اكثر من ان يحصى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من الاحاديث الواردة في شان اثني عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح
من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احدا من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم
الاسناد يزعم ان ابن عيينة وجابر صحابيان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثني عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد
رسول الله وكان اثني عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثني
عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثني عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز
وخمسة اخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثني عشر فان اريد بالخلافة وراثة
العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن وان اريد به الزعامة الكبرى والايالة
العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثني عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن والباقون لم يتصدوا للزعامة الكبرى ولو قال
الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد من الحديث
ان يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الايات
الاحاديث واراد بها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شان علي قد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين
المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت بما ذكرها او اورده مدعاه اي نايدة في نقله الاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابرا وابن عيينة ليسا متقابلين
في الرواية مردود بان المص لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين ناقلين عن النبي كما توهم الناصب بل من حيث انهما سلسلة الرواة
في الحديثين كليهما فان الحديث الذي روي عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا
فلان ما ذكره اولا في تاويل الحديث موافقا للبعض كابر المكابرين من سلامة عما لا يرضى به المؤمن العاقل لدمع ما عرفت وستعرف من مساوي
الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي الغاوي وجروه يزيد الحمير الغاوي القاتل للحسين الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة
والتابعين والاسراء لبني امية ثم وزرائهم والوليد الزنديق المرتد المريد المستهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين يكون
الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعترف الناصب فيما سيأتي من مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام
والملوك في زعمهم لا يخلون من المطاعن فكيف يتمشى هذا التاويل عند الناصب من وافقه في الاعتراف بما ذكره وايضا يلزم ان يكون الاحكام
المنوطة على اراء خلفاء الدين خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره
ثانيا في التاويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء حرب الجمل وبقية اهل البغي والجماعة
بعداوة اهل البيت وقد قال صاحب الاستيعاب انه كانت فيه خلال لا يصلح معها للخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير
الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطايف وقال علي بن ابي طالب ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشأ عبد الله ابنه
ومع ظهور بغيه وفسقه ملحقة الندامة عن الصلوة وكان مصرا على عداوة اهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام
خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي فقيل له في ذلك فقال ان له اهيل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو
الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين عن الخليفة والامام واما رابعا فلان ما ذكره من انه يرد بعد تمام الاثني عشر منهم عن
عن السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي وغلبتهم انما يكون

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب
عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي في زمان تغلب الثلثة
خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة وامام
بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي في شان السبطين ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة ولا يقدح في
مواد ناكونهم منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله تعالى له واستبد غيرهم به فانه لم يقدح في نبوة الانبياء تكذيب من كذبهم ولا وقع
الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان
وقد قال علي وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رض والله لو ضربونا
حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل
بل بالقوة الخ مغلطة لا يغتر بها سوى البله والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في تجريده
بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين انه قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فمفسدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور
الخلق راجع اليهم فان الحسين كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار بالطغيان في هوى يزيد كما
كان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق ولكن الخلق في قتلهم اختاروا الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح وغيره من الانبياء والائمة ولقد ظهر بما قررنا بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في
الائمة الاثني عشر من اهل البيت وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار غير مناسبة باهل الاستبصار فان المنازع في
ذلك مكابر عادل عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها المص واراد بها الاستدلال على
وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا الخ مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه
الناصب وبنى عليه مراتب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع فضائل لا يتحقق مجموعها في غير علي وقد دلت
الايات والاحاديث المذكورة على تلك المدعيات على سبيل التوزيع كما بينا في مواضعها فحكمه بعدم النسبة والمناسبة انما نشأ من عدم فهمه
مقاصد المص او تجاهله عن ذلك ترويجا على العوام وتمويها على اصحابه من البهائم والهوام **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث
الخامس** في ذكر بعض الفضائل التي تقتضي وجوب امامة امير المؤمنين هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى
ابن عباس قال قال رسول الله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب ومن يقوى عنه رسول الله
مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله ان الله جعل لاخي علي فضائل
لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم تزل الملائكة
تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبراءة من اعدائه
وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين من الفضائل ما لا يدرك مثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود
قال قال رسول الله لما ان خلق الله تعالى آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد
ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا آدم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد
نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت
بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا ينكر مؤمن فضائل علي بن ابي طالب
ولا فضائل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبي قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان الرجل
يذكر فضائل امير المؤمنين من كتب صحاحنا كذلك كل على حسب مراده يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن بشرط ان يذكر
الفضائل التي تروى من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمدهم الناس ويكونوا اصحاب قول مقبول ويعرفون سقيم الاخبار من صحيحها
من ردها ومقبولها من مردودها فان الممارس لفن الحديث البالغ في التتبع والاقتفاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر
والشاذ معلوم موسوم بوسم النكر والشذوذ لانها غير ملائمة مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها عن اخطب خوارزم اثر
النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي في فضائل علي بقوله لو ان
الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب ما احصوا فضائل علي بن ابي طالب لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله

ولمثبت عند المنصف المتدبر في معرفة الاخبار ان من شان الرسول ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضايل لا يوجد اصلا في كلام النبي ص ومحال ان يحكم المحدثان
النبي تكلم بلفظ الفضايل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب المحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر من
مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي بالله ان اطاع
عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فهذا يختم الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله ثم وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا ريب في هذا احد من المؤمنين
محمد لا يمكن ان يدعي فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى لمن
اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا المنسيا
ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضايل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** لا يخفى على من تورع عن تبرج العوام
ان ما في كلام الناصب من الجهل والخبط وعدم الانتظام **اما اولا** فلان قوله كل كل على حسب مرادهم يذكرون فضايل من يريدون من الخلفاء الراشدين
مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضايل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاصحاب الذين وقع النزاع بينهم بين الفريقين غيرهم عند
الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكر فيها من نقايصهم ومطاعنهم كما
سيجيء واذا تعارضا تساقطا **واما ثانيا** فلان قوله ولكن يشترط في ذكر الفضايل ان يروى من الصحاح المعتبرة ممنوع بان الصحاح المعتبرة
لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصح الصحاح عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي
اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما ورد
في كتابيهما ومن ابن علموا ان الاحاديث التي يجمعها هذا الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة ماذا بل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من
الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثرها في صحاحهم الست المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح لا اخر بل لجميع الصحاح المتفرقة في سائر
كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة الاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث
وقس على هذا مسلم وغيره جمعا وحفظا مع تداخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما
استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانهما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع
مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما جاء به الرسول من السنة خصوصا العالم المجتهد ان يتركوا تتبع مائة الف حديث من صحاح احاديث
النبي بل الضعاف لذلك ويقتصروا في تحقيق العقائد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة الاف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفائها
بعشر عشير من احكام المكلفين ويحكموا ببعد اعتبار غيرهما مما ذكر في جامع الترمذي من كتب اهل السنة ويعدلوا عن ذلك الى التمسك بالقياس والاستحسان
الذين هما من حجج الشيطان على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها منها كتاب الحاكم ابو عبد الله
الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري
ونسبهم بحيث الفشا من كتاب المحلى الى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على غيرها من فضلهم الناصب على اصحاب وبعد تمييز حال
الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارضا الخذلان والنصرة وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل و
الجرح لرجال البخاري قال الشيخ الحافظ ابو الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عنده توفي فزاد
فيه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر ونقصوا حيثما اقتضاه رايهم حيث قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد بن محمد بن احمد الهروي
حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه
مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا
القول ان رواية ابي اسحق ورواية ابي محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب
ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما
احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما كذلك كانا احمقهم فان الحماقة قلما ينفك عن صاحب الحفظ الكثير لندرة اجتماع
الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المغايبة الجارية بين الفاضل
التفتازاني وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئا لا يجمعنا الاتسابية والخراسانية فكتب في جوابه شيئا
لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله
شعر لو الفرس العيوف الى بخارا لصادفها ابطيعها حمارا فلم تر مثلها عيني كنيفا تبوّاها امير الشرق دارا ومن ان الله تعالى مسخ من مسخ من

الا من بصورة القردة والخنازير ومسخ من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك وكشف
المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقايق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان يتنقب
لاجل ذلك وكانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الآن وتفصيلا من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية
في فقه الحنفية حيث قال اذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهايم لان الحرمة لا يكون الا بعد
والبهيمة لا يتصوّان يكون اما للادمي ولا دانكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول يثبت به حرمة الرضاع وانه دخل في
بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي عن هذه المسئلة اذا رضع
صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الغاية
للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم يشهد بدرا في قول
الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بعين ماء يقال لها بدر فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا
يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يعود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود شهد بدرا وقد تقرر عند القوم
ان اهل بدر كلهم عادلين فيعد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر مما نقلنا ان رياسة البخاري وتصدره على
السامع والقاري انما كان لصدر البلاد استحقاق ومن شابشوم الاتفاق من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حماقته او لا
من تحقيق حال طائفته فانهم من مشهوري العرب واراذلهم كما ينبئ عنه اسمهم ولهذا قد افتخر قول عن علي بن ابي طالب وانضموا الى معوية وكانوا
ناصبية مبغضين لعلي وشيعته لا يطيقون لذكره فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك ابا الاسود الدئلي رح حين ما ابتلي بالنزول في
جوارهم بالبصرة وقالوا له حتى متى نقول من علي فاجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا
شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هم اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل سويا احبهم بحب الله حتى اجيء اذا بعثت على هويا
فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اك مخطئا ان كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك الله تعجبت قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
اي ان التردد والتشكيك قد يكون للابهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة
تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل انكم كل امر رايتم ارتكبتموه علمنا انه محض ضلال وخطاء فنجتنبه وكل
امر انتم اجتنبتم عنه علمنا انه عين الرشد والصواب فنرتكبه وايضا قد اشتمل الكتابان وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس وامثالهم
من الصحابة المتهمين بالكذب والفسق الذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي
في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة المصراة من رسالته المعمولة في مذهب الشافعي
ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والسبعين بعد
المائة في المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون على اني
اكذب على رسول الله الخبر وروى في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل
الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمر ان ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروي في الحديث
الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي ص من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا
ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امراته والذي تقاعد عن بيعة امير المؤمنين ع ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج ليلا
وقال مد يدك ابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام مات ميتة جاهلية فانكر عليه الحجاج
مع كفره وعتوه وقال بالامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب ع وانت اليوم تاتيني تسالني البيعة من عبد الملك بن مروان يدي عنك مشغولة
لكن هذه رجلي وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من التزامه بيعة يزيد مع معوية ما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن ابي طالب ولا احد من
بني هاشم يجرون مجرى يزيد في ان يبايعه ان هذا من الطرايف واما انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب في كل شيء كان قد
من النبي في فضايل علي ع فلم يشهد فدعا عليه فاصابه برص على ذلك مما ذكر فيهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن
الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي ص انه امام
الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه بين يدي عثمن على راسه بمحجنه فشجه وقال له يا ابن اليهودية مثلك يتكلم
في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص ابن الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية
جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا واصحابه كما ذكره سبط الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم
وراوي شطر من احاديثهم وكان من حججه في البغي انه قال ان النبي رسول الله ان اطع ابي فلينظر العاقل الى هذا الثقة الذي يروي البخاري ومسلم
وابو داود عنه ويعتمد في صحاحهم فليتامل فيما اخرجه ابو داود وغيره في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود وقال عمرو بن العاص ان النبي

من بايع اماما فاعطى صفقه يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء اخر ينازعه فاضربوا رقبة الاخر فقلت انت سمعت هذا
الحديث من رسول الله قال سمعته اذناى ووعاه قلبى فقلت ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه فى طاعة الله واعصه فى معصية الله
اخرجه مسلم وزاد ان ياكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
اطعه فى طاعة الله واعصه فى معصية الله هذه رواية ابيه وذكر مثل ذلك صاحب جامع الاصول فى باب الفتن عن عبد الله نفسه بعض فقال
قال عبد الرحمن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله عمرو بن العاص جالس فى ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا فى سفر مع رسول الله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت نشدتك الله انت سمعت هذا من رسول الله فاهوى الى اذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته اذناى ووعاه قلبى فقلت له ان ابن عمك معوية يامرنا ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول
يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت ساعة ثم قال اطعه فى طاعة الله واعصه فى معصية الله انتهى فهل كان حرب على طاعة حتى اطاع اباه وامامه معوية فى ذلك ام
فيجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه كذا سمرة بن جندب الذى نقل فى شانه الشيخ عبد الحميد ابن ابى الحديد المعتزلى فى شرح نهج البلاغة
عن ابى جعفر الاسكافى المشهور ان معوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروى ان هذه الاية نزلت فى على ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما فى قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الاية الثانية نزلت فى ابن ملجم وهى قوله تعالى ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلثمائة فلم يقبل فبذل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة هذين الاحمقين المصرين على حفظ
الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث للنسائى والترمذى وابى داود وابن ماجه وغيرهم لما علموا فيهم الغلو فى النصب والانحراف عن
اهل البيت والتقليل فى نقل مناقبهم وفى مطاعن تيم وعدى بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط اخر وهو ان يعتبر فى مقام
النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث المذكورة فى كتب الحديث مطلقا وترك تكلف تسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره وبعد
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى **واما ثالثا** فلان ما ذكره من ان الاخبار الذى نقلها المصنف عن اخطب خوارزم اثار النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الراوى وعلو منزلته فى علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات فى مناقب على عليه السلام
بل لو لم يمنعه التقوى لاغنى فضائله المتواترة كالخفاء عن غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث فى فضائل
على وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء فى نظم مفهوم هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العونى شعر ولو كانت
الاجام كلا باسرها تقطع اقلام وتبرى وتختصر وكانت سماء الله والارض كاغذ وكانت بامر الله تطوى وتنشر وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكلت ايديهم وجاء مدادهم ولم يؤدوا عشر العشير من فضل حيدر وعوتب المتنبى فى ترك ذكر المناقب فقال شعر
وتركت مدحى للوصى تعمدا اذ كان نورا مستطيلا شاملا واذا استطال الشئ قام مقامه وكذا صفات الشمس تذهب باطلا ثم قال شعر
فلو كانت سماء الله صحفا ونبت الارض اقلاما لبارى فابحر المداد تفيض مدا وامد الخلق تكتب باقتدارى لما كتبوا الفضائل فى على
بجد يعلوه ولا اقتصارى ومنشأ انكار الناصبين لهذا الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكى الخوارزمى من اكابر حفاظ الحديث ومشايخهم وقصره النظر على ما فى كتابى البخارى ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطأ
مالك ومسند احمد بن حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمى وابن المغازلى مع ان كتب المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل منها فى مناقب الخلفاء ولا ريب فى ان من يتتبع كتب المتقدمين ووعاه ظهره اذا ورد عليه شئ من احاديثها استبعد
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره فى زماننا عن بعض الفقراء والمبتدئين فى التحصيل وذلك
انا حين كنا مشتغلين فى المشهد المقدس الرضوى على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق التحرير
العلامة عبد الواحد على الشوشترى روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرسالة الالفية فى الفقه على بعض المدرسين ولما كان فى ظنه ان لكتاب مختصر فى الالفية وان كل الطلبة فى كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك بل
انما يقرؤن كل يوم القدر الذى هو يقرؤها عند استاذه فتح كتابه قاصدا الاستفادة درسه فى ذلك اليوم مرة اخرى فى هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
قارى المطول وتقرير الشيخ النحرير مرارا ولم ير لهما ارتباطا وموافقة مع عبارات الرسالة الالفية خصوصا بالقدر الذى قرء منها صباح ذلك اليوم
عند استاذه حصل له الملال وساء الظن عما كان بين ايدى طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا للجماعة الطلبة بان كل كتبكم
غلط فليصحح قليلا ولنبك كثيرا **واما رابعا** فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة الواضحة منه فيعارض بالمبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر فى صواعقه فى الفصل الثالث فى فضائل ابى بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله اتانى جبرئيل

آنفا فقلت يا جبرئيل حدثنى بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر مدة ما لبث نوح فى قومه ما انفدت فضائل عمر وان عمر حسنة
واحدة من حسنات ابى بكر انتهى بيان المعارضة انه اذا كان تعداد فضائل عمر بالمثابة التى وضعها اسلاف ابن حجر فى هذا الحديث على لسان جبرئيل
مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابى بكر فاذا نظر الى باقى الحسنات الحاصلة لابى بكر من الذوات الداخلة تحت رعيته كعايشة وعثمان
وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد ابى وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابى هريرة وامثالهم
ومن الافعال الصادرة عنه كتقمصه الخلافة وجعلها عند وفاته لعمر ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام
ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما سيذكره المصنف فى مطاعنه كان تعداد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج مرتقيا الى ما لا يقدر على عده
واحصائه الجن والانس كما لا يخفى **واما خامسا** فلان ما ذكره من ان المذكور فى الاية وصف الخالق دون المخلوق وبه من الخلط والخبط ما لا يخفى
لظهور ان المذكور فيها ليس فضائل الرب سبحانه بل الكلمات وامير المؤمنين من جملة كلماته تعالى كما فى تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد
صح انه قال عند رفع بنى امية المصاحف على رؤس الرماح ان هذا قرآن صامت وانا قرآن ناطق ولم ينكره منه ذلك لان قد كان هو
القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة او فى مرتبته صح ان يقول النبى فى شانه مثل ما قال الله تعالى فى شان سائر كلماته التامات **واما سادسا** فلان مبنى
انكاره على نفى وقوع لفظ الفضائل فى كلام النبى وحكمه بكونه مولدا محدثا انما هو شئ تولد منه انكار الفضائل امير المؤمنين واصراره على النصب
الخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضائل فما بقى له الا النصب لعنا وترشح البغض والكفر
والالداد على ان لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل فى حديث اخر من كلام النبى عمرا ومعرفة فى شان امير المؤمنين لما صح ان يجعل امارة على
عدم تكلمه به اصلا كما زعمه الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك فانه لما لم يكن لغير على من اصحاب النبى فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع
لاجرم لم يقع هذا اللفظ منه الا فى مقام اظهار فضائل على وكانه اشار الى سر ذلك ابن صنع الدين عبد العزيز السرايا الحلى فى مدحه حيث قال
شعر جمعت فى صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد شيم ما جمعن فى بشر قط ولا
حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وباس يذوب منه الجماد ظهرت منك للورى مكرمات فاقر بفضلك الحساد ان يكذب بها عداك
فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر النبى والصنو وابن العم والصهر والاخ المستجاد لو راى مثلك النبى لاخاه والا فاخطأ الانتقاد بكم
باهل النبى ولم يلف لكم خامسا سواه زاد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه والنساء والاولاد جل معناك ان يحيط به الشعر ويحصى صفاته
النقاد **واما سابعا** فلان حكمه بان اكثر ما ذكره من مناقب الخوارزمى موضوعا تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول المحدثين
قال البزدوى الحنفى فى اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة فى المسلمين خصوصا فى القرون الاول الاولى
فلو وجب الرد بمطلق الطعن ابطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر فى كشف الاسرار شرح
اصول البزدوى اما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت ومنكر او فلان متروك الحديث وذاهب الحديث او مجروح او ليس لا يقبل من غير ذكر
سبب الطعن انتهى وذكر فى المستصفى شرح البزدوى واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذا ان يقول انه ضعيف او فاسق او غير مقبول
الرواية انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالى من هذا الناصب المطعون
الذى لم يركب الاحاديث الا عند ارتكابه لهذا التاليف الذى يشهد عليه بالجهل والتعسف والله يحق الحق ويبطل الباطل بينات اياته
واما ثامنا فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمى عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب
الكلام ودلالتها على المقصود والمرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام لو اطاعوا العبد بتمامه على حكمه بطاعته على كان مستحقا للنار بسبب اخلاله
هذا الحكم الواحد ويؤيد ارادته ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس رضى الله عنه فى جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله اوصنى فقال عليك بمودة
على بن ابى طالب والذى بعثنى بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب على بن ابى طالب وهو تعالى اعلم فان جاء بولايته قبل عمله
على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسأله عن شئ ثم امر به الى النار والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه ومن المعلوم ان الشهادتين بحركة
غير كافيتين الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبى من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشئ من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم من الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار
بالشهادتين فهما من قبل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين ولكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين وقد اشار الخليفة
الناصر العباسى الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما بمكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن الى منى بغض الوصى علامة مكتوبة كتبت
على جبهات اولاد الزنا من لم يوالى فى البرية حيدرا سيان عند الله صلى او زنى وقال ايضا فى جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا
وود كل نبى مرسل وولى وعاش ما عاش الاف مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل وصام ما صام صواما بلا ملل
وطار فى الجو لا ياوى الى خلل وغاص فى البحر لا يخشى من البلل فليس فى الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين على ولا يخفى ان قوله حجة
لا زمة عند من يعتقد فرض طاعته وقال القاضى نظام الدين الاصفهانى من معاصرى هؤلاء كوخانى فى قصيدته المشهورة لقد تمسكم بال ابيسا

يا نجي الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا بمحبتكم اعمال عبد ولا يرضى له دينا بل اخففوا عنا الذنوب بكم بل اثقل في الحشر الموازينا
من لم يوالكم في الله لم يرمن فيح اللظى وعذاب القبر ينكبنا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حاله وولادته فانه ولد يوم الجمعة لثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي ص ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي واميني على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها انتهى ملخصا من
كتاب بشائر المصطفى من الجهو انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصححه علماء التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي بالنسبة اليه في صغره فلا يصح بنقل الا ما
ذكره ولا رد عليه الا في قوله وخليفتي فان ابتداء الخلافة بعده ولنا نبدا انه من الخلفاء فهذا صحيح لا شك فيه انتهى **واقول** حكمه بعدم الصحيح سفهم
بعدما روى المص ذلك عن صاحب كتاب بشائر المصطفى وهو رواه عن يزيد بن قعنب ورواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين ع على ما نقله صاحب
كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مر وجهه مرارا وايضا كما صرح به راوي الفضيلة والكرامة ان باب الكعبة كان
مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد رضي عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تع وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والعجل
عن البقرة في الطريق وغيره على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه ع هو الكعبة الحقيقية لاهل الايمان
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه ع انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد رح شعر هو القبلة الوسطى وكعبته التي
لها حرم الله المهيمن والحل وابنه الكبرى وجنته التي اجتمعت على من كان منا له عقل وقال المولى العارف لطف الله النيسابوري رح شعر
نظم طوف خانه كعبه ... انما ذكره من الترديد في قوله خليفتي مردود
بان اراد خلافته بعد النبي بفاصلة خلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا بدليل وفقده كالعنقاء على ما لا يخفى **قال المص**
رفع الله درجته واما فضايله فلا تحصى واقسامها ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فمنها المطالب الاول الايمان بواسطة
سيفه تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه ولم يشرك بالله طرفة عين ولم يسجد لصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي وهو اول الناس اسلاما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك باقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما وحديث الدار يدل عليه **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال بعضهم
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في ملخص كتاب كشف الغمة انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اعرض عن اكثر الفضائل التي عدها المص في هذا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها في شان خلفاء الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق اسلام علي ع خلف نشا من تعصب بعض
اخلاف اجلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين واخلافهم والمحاكمة بحكم حاوله من اراد ترويج حال ابي بكر وترويج شانه
ويدفع كل ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من غير تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال يدل
على ذلك ما روي عن النبي ص قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه
اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال ع يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الارموي الشافعي في كتاب لباب
الاربعين ان سبق اسلام علي ع اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي ص في داره مختصا به فلا اقرب عرض هذه المهمات العظيمة على الاقارب المخصوصين
به ولذلك قال تع وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثون من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابي عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى ولنعم ما قال ابو سعيد البيلي رح في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين ع شعر ذاك الذي لولا
ما اتضح لنا سبل الهدى في غوره وسنا بعبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثاني في العلم والناس كلهم بالخلاف عيال على ع في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه ع كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله ص وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله ص في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله

قال انا

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين ع فلا شك في انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه فيه وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وودايع حقايق
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب
فكان ينبغي ان يذكره ما ذكره من معايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل
على كون علي ع من علماء الدين ولا نزاع فيه مراده به انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحنا سابقا يدل على انه
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف الكامل الشيخ عامر البصري قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر فخلد سلطان
ولجباره القوى لاعضاء والنفس شبه مدينة لذا قال النبي انا مدينة العلم فهم ذا الحسن كياسته وان عليا بابها فعرفته
وهذا كلام مفصح بالخلافة واما ثانيا فلان المص انما لم يذكر ما ذكره البغوي اخر غريب الحديث لانه بعد موافقة ذلك الحديث بمعنى الحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلايل الصحة كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذ ثبت انه ع
الحافظ لعلوم النبي وحكمته وجب اتباعه امر الله تع ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي
الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته وعن ابي الحمراء قال قال رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وروى البيهقي باسناده الى رسول الله ص من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
لا دخل في هذا النقل لانه نقل ان في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب وباطل فان هذا الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثر الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير
النبي لا يكون افضل من النبي ولما انه موهم لهذا المعنى لانه جمع فيه من الفضايل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضايل افضل ممن تفرق فيهم
الفضايل واما امثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضايل انتهى **واقول** ان المص ما نقل في نقله بل
الناصب مان في فهمه وعقله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المص وفيه عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهم الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور بصيغة
الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سوى وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكر وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانة
المص خصوصا على هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح للكذب لكذاب وقد بينا وجوه خياناته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي
الموضع والنكر في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا بتبديل لفظ بالاخر
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل فمدخول لظهور ان النبوة
لبست داخلة في تلك الفضايل المتفرقة فيجوز ان يكون افضلية الانبياء عن علي ع باعتبارها كما قال الناصب سابقا في اية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي ع انتهى ولو سلم فلا نسلم بطلان
ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي في قوله تع وانفسنا وانفسكم هو علي ع وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيما
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم تحصل لعلي ع
قلنا ان اريد بالنبوة بعثته على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي حتى يحتاج الى استثناه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي تنبعث منه البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة له غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منع عن
بعثهم على الوجه المخصوص عن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل مثله في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه و
يدل على ذلك قوله ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ووجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الاحاد على الاحاد فواحد من علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم في مقابل
نبي واخر منهم كابي حنيفة في مقابل نبي اخر وهكذا ومن البين ان علينا والائمة من ولده ع افضل من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكونوا
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه يجب ان يكون في المشبه به اقوى فيقتضي زيادة الكمال
في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا لا نقول بل الاظهر عند العقل كما في ذلك كما قالوه في توجيه تشبيه صلوة النبي واله
عليهم الصلوة والسلام بالصلوة على ابراهيم واله ع ولا ريب في ظهور حال الانبياء ع سيما وقت صدور ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلايل على
تفضيل امير المؤمنين ع على من عدا نبينا من الانبياء كثيرة اولها الايات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمشاكلة

واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح

واذا قامت الحجة على افضلية امير المؤمنين ع على نبي من الانبياء ولاح على ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف العامة
الجهال وليس في تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وناصره في الدين وابي ذريته الائمة الراشدين
على بعض الانبياء المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك
عن الائمة من ذريته ع وتفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان
المراتب الثابتة عند الله تع للانبياء السابقة وغيرهم من الاولياء كمولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع ثابتة لهم من روحانية
نبينا ص العظيم مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من ائمتنا المقتبسين عن النبي ص بجهتي روحانيته
وجسمانيته افضل من الانبياء واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل التام مقاما والمشاهد للمعارج والمطلع على
جميع مقامات الشهودية والحوالة الملكوتية من النبي ع القاصر عن الكمال الجمعي الناقص في الاطلاع على حقائق مقامات الكامل وكيفيات
معارجه نطوق بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي ص كان اخذهم عنه انما هو
باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا اما هو فيما تحته من العوالم مفصلا
واما الاولياء فلتأخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه منه باعتبار المقامين معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول
واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة بالصورة الانسانية فصل فيه ما اجمل هناك وظهر فيه
مقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملائكة لتعريف الحوادث الكونية
وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك بالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاملتهم معهم ع واولياء نبينا ص يشاهدون منه
جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تع بالعظم في قوله تع وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا
اذا كان في غاية ما يكون من العظمة واتصفوا بجميع مسالكه الاجمالية والتفصيلية لحصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب المشيئة
التام والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب المحسوس والدموي فاشتركنا في المواد واتحدنا الصورة فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم
باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العلية فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على
من سواهم من سائر الانبياء والاولياء كما تحقق لهم ذلك من غير فرق وفي الدعاء الماثور عن اهل البيت ع امنت بسر آل محمد وعلانيتهم وبما ظهر منهم
وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته كمحمد ص فانهم مقاماتهم الالهية وخصائصهم النبوية فانها مقامات غير نبوة الاحكام غير
المرام فاغرف بها لحد انك عارفا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق
قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه في النهج يدل على كمال معرفته في
التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فالفقهاء كلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان
اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي
حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرأ على اثنين احدهما ربيعة الراي
هو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له ع واما
النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرأ على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك
فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرأ على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا النقد الى الصادق ع وفقه الصادق
عنه لاشك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن فهو كذب وغلط
واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا او دونوا هذه
العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو وهم كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك
فيه انتهى واقول نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال هذه عبارته واما
اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن فيرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرأ على جعفر بن
محمد الصادق ع وجعفر قرأ على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرأ على ربيعة الراي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على عبد الله بن
عباس وقرأ عبد الله بن عباس على علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت اليه فقه الشافعي بقراءته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف
قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اثباتها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد احاطة ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد
ذهب من ابن ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متاخري الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم
بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المص وكلام ابن ابي الحديد هذا واما فهمه من عبارة

الكتاب

الكتاب وظن انه وجد ثمرة الغراب فتخايل ان مراد المص من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ع ان التلميذ فيما اخذ عن اسلافه في علم وثق
عليه اساس تحصيله فيه يرجع اليه لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الرفض والتشريعات الناجحة لها ابو
حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى علي ع حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب وهذا كما ان تلامذة
ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى اخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من عدم توجه
الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان ان مولانا الصادق ع
اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ان شاء الله تع واما ما انكره الناصب من الترديد
بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقائقها قد استفيدت من كلام امير المؤمنين ع وخطبه فانها تضمنت من ذلك ما لا زيادة
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل المأثور في ذلك من كلامه ع علم ان جميع ما اسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل تلك
الجملة وشرح لتلك الاصول وروي عن الائمة من اولاده ع من ذلك ما لا يحاط كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه
الكثير العزيز الذي فيه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة
الى الحق علي ع وقد ناظر الملحدة في مناقضات القران واجاب مسألة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى رحمه جملة من ذلك في
كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان اوغلنا فيه اغترفنا من بحر زاخر وشوبوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقائل
اذا اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومأنا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل
غرض المص من اثبات تلمذ الجمهور له ع بواسطة ووسائط واما ما عدا تلك الكليات من المسائل الباطلة كرؤية الله تع واثبات الصفات الزائدة
والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استنادها الى غيره ع في كونه مرجع الامور
الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلام وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وينتمي اليه كل فرقة ويتجاذبه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع فيها بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى ونكات
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بنجباء الصحابة في الشق الثالث من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمن وقد علم
في تضاعيف هذا الكتاب وفي غيره من فصول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم وقد نوكهم عن فقه الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
ان يستحي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي ع اعلم الامة فهو اولى بالرضى بالامامة من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل لا
يحسن من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب وراي صائب ان يقدم على من صدر عنه علوم ظاهرة زاهرة
واعلام باهرة وايات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الاشارة الى نبذ يسير منها من لا يعلم معنى الاب والكلالة من القران ولا يسأل عن الله
اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تع لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او امكان ويليق ان يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا رده ع عن خطائه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس ع في شعر هل مثل قول الاذ قالوا مجاهرة لولا علي هلكنا في فتاوينا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن ع واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والحمقى في ايام خلافته صعصعة بن صوحان
في عنفوان شبابه وقصر فهمه عن ادراك سؤال المرأة المشتكية عن زوجها مع اعادتها له ذلك ثلث مرات بعبارة واضحة في مقصودها الى ان
كعب بن سور بين له ذلك فعقل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب كعب عن سؤالها باطل وولاه قضاء البصرة ليستر عليه شوهة
جهله الا يرى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الدول
لقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب قال ابو علي بن سينا في كتاب
الشفاء في الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا بتعهد احاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضائل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة فهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المشورة الا العالم بجامع الامور الحاوية
لفنون المصالح وما نطق به القران وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان
الفضل المستفاد من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل مفضل
اي ذو فضل وكمال في العلم وغيره ويجيء بمعان اخر قال الله تع وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زيادة في الاجر
وقال الله تع الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والراي وقيل انه مطلق اراد به
جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزائد والافضل هو الاعظم
في الزيادة ولفظة افضل للوعلى وزن افعل تستعمل على قسمين احدهما التفضيل في شيء وقع فيه الشركة وزاد الفاضل بمرتبة يخصصه وتلك
المرتبة لا يشمل نفسها الشركاء فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه وزيادة بمرتبة اخرى لم يحصل له انقص كمن يدعي الشجاعة بالسماء والفهم

الثاني للتفضيل شيء لم يقع منه شركة كقوله تعالى خير مكانا واحسن مقيلا لانها مقيدة ومع الاطلاق فيراد به الزيادة في الفضل المشترك منه وهو الاكثر في دلالتها والمشهور منها ولما انها بثبت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وغيرها الى غير ذلك من علي وبين ابي بكر لم يجز الا الله ان يتوهم على افضل من ابي بكر او عمر ولهذا قال علي من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ان مفضله على ابي بكر او عمر قد افترى عليهما اذ ليس فيهما من الفضل واشدة الشاعر حيث يقول شعر متى ما اقل مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته متنقصا الم تر ان السيف يزري بحده متى قلت هذا السيف امضى من العصا ولعله يريد المعروف انه بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند السنة بمذهب التفضيل اليه لقوله والسما الشرح صدك فظ ان افضل عليا على ابي بكر فافهم وافضل يستعمل على ثلثة اوجه يستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل ويستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل ويستعمل مع من كقولك زيد افضل من عمرو وبين زيد ضعفاء على فقهه ويستعمل مضافا كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وروي الجمهور عن النبي انه قال لابنته فاطمة زوجتك اعظمهم حلما واقدمهم سلما واحكمهم علما وهذه الكلمات النبوية على وزن افعل وهي تقتضي لعلي الزيادة على غيره وان كان مشابها للانسان والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة وادراك العلوم الربانية علما وعملا وهذا الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم يسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال الحمد على وزن افعل يدل على فضله على الانبياء لاجل الف التفضيل ثم لتفرع سيبويه فيجب ان يكون الالف في صفات علي دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب قال المصنف رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلاءهم رجعوا اليه واما المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطا وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي واما الاشاعرة فانهم تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك في علم امير المؤمنين في العلم والفضائل والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوائف اهل الكلام اليه فان اراد ان اصول كلامهم ماخوذ منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقائد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيد فيما يدعيه انتهى واقول فيه اولا ان علم امير المؤمنين وفضله لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتاييد من الله تعالى ورسوله ولهذا فاق الكل على الكل وصار امام الكل في الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود وغير حاصر اذ المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه في اخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من المبدأ والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة ينتسبون اليه مع ظهور خلافهما له في كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد الخروج على علي ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه مما ماخوذ عنه كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى فيقول شقي غوي مثل هذا الناصب الجاهل الغوي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعد ارتدادهم من عبادة الوهية العجل وحجة السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من نبينا منتسبون اليه مستمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي وآله واصحابه الاخيار ولا يلزم من انتسابهم اليه وادعائهم انهم من امته وداخلون في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته ان يكون قائلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا وموافقا لما عليه النبي وآله واصحابه بل المقصود ان الحق منها في نفس الامر هو الموافق لما عليه النبي واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في عماوته وكودنته واعوجاج فهمه المارق عن جادة المقصود المنحرف من الكلام الى غيره بان ينشد على رغمه البيت المنسوب الى البصري المستقر في اسفل دركات السقر شعر على نحت القوافي من معادنها فما علي اذا لم يفهم البقر قال المصنف رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة الباطنية الى اصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل يوم بدر بنداء لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي انا الفتى ابن الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى فيه فتى يقال له ابراهيم واما انه اخو الفتى فلانه اخ علي الذي قال جبرئيل فيه لا فتى الا علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه في سند الخرقة فهذا ما ادعى في صدر الكتاب ان الصوفية هم تاركوا الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذا جهلهم وعقيدتهم ثم ان انتساب الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعى وفي الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يعني كل حشيش انتهى واقول اولا ان من تتبع كلام المصنف في هذا الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى وغيره علم ان مراده بالصوفية هم جهلة المتصوفة المقرونين بالتعطيل المعرضين عن التكاليف في الامر والنهي صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المصنف في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب القونوي والعفيف التلمساني فهؤلاء جهال ضلال الخارجون عن طريقة الاسلام فضلا من العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة ههنا العلوم اللدنية والحقائق الالهية المخصوصة لعلي دون غيره من الاولياء من الازل الى الابد كالنبوة بالنبي وقد صرح بذلك الغزالي والشيخ محي الدين الاعرابي في تصانيفهما وافق لسيد المتالهين حيدر بن علي الحسيني العبيدي الاملي قدس سره في كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين واولاده المعصومين الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذي قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم وهو لبس من جبرئيل باذن الله تعالى وامره وكان من جنس الصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث بالارث الصوري ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح ومن نوح الى اولاده ومنهم الى ابراهيم ومن ابراهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ومنهم الى علي ومن علي الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومريديهم على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هي سر الولاية الذي كان للنبي بالاصالة لقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وانتقل منه الى آدم بطريق العارية على سبيل الوديعة ومن آدم الى ولده شيث بالارث الحقيقي المعنوي ومن شيث على الترتيب المذكور الى محمد ومنه الى علي ومن علي الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك ينتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن او غيرهما التي لبسها داخل في حصول سر الولاية في الشخص فكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبته هذا المعنى الى الخرقة كنسبة لباس التقوى المشهور في قوله تعالى وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعهد المنسوب الى امير المؤمنين لانهم يصنعونه ويأخذ اهل الصورة بالصورة ويعملون عليها غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة في العالم عند التحقيق هذا حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبي والامام فقد علم مما ذكرنا ان الناصب الفاقد للفلاح لا يعرف شيئا من الرسم والاصطلاح ولا يفرق بين الانساب والاصلاح فهو كالكلب الكلبي ولبابني عبد المطلب كانه لم يسمع قولهم نحن بنو عبد المطلب ما عادانا بيت الا وقد خرب ولا عادانا كلب الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب واستعد للفرار واضطرب فباع نبعة ضيعها بالغرب واغرب في نجابة الهرب وهناك يتجه ما للشوم قد عرب شعر جزى الله ذاك الوجه منا بما فعل جزاء كلاب العاويات وقد فعل قال المصنف رفع الله درجته وايضا جميع الصحابة رجعوا اليه في الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم في شيء البتة وقال عمر بن الخطاب في عدة مواطن لولا علي لهلك عمر حتى رده عن خطاء كثير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه في الفتوى غير بعيد لانه كان مفتي الصحابة والرجوع الى المفتي من شان المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة وما ذكره من قوله لولا علي لهلك عمر فهو من فضائل عمر في عدله وصدقه وانصافه وتواضعه انتهى واقول يفهم من كلام الناصب الشقي ان الصحابة بعد استوائهم مع علي في طبقة الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا شريحا وامثاله للقضاء لذلك وكما انهم يعينون في البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من بعين واحد في الافتاء ولحق للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما كثيرا ما وكلا بل الاستفتاء والافتاء انما كان في غوامض المسائل الذي لم يكن من شان احد غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء التي هي الاستنباط والعلم بحقائقها كما اشار اليه المصنف بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما واما ما ذكره في توجيه قول عمر لولا علي لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة في مواطنها على وجه التواضع من غير ان ذكره على الحق له واقلاع جهله وخطائه عنه بل كان الحق في ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لافادة الحق له والتنبيه على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي مسند احمد بن حنبل لم يكن من اصحاب النبي يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وفي صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني سلوني عن كتاب الله عز وجل فما من آية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلوني عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان يقول سلوني عن طرق السماوات فاني اعرف بها من طرق الارض وقال علي علمني رسول الله الف باب من العلم في كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر من ان تحصى كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وبسط الدية على القامصة والقارصة والواقصة والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبي وامر بشق الولد نصفين حتى رجعت المدعية الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه في ذي الرأسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى ولهذا قال الشافعي عرفنا احكام البغاة عن علي وغير ذلك من الاحكام الغريبة التي يستحيل ان يهتدي اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما وحكم في الحد على خلاف القضية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التي قضى فيها امير المؤمنين فهو حق لا ارتياب فيه وهذا شانه وهو مشتهر فيه واما قوله سلوني فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذي يتموج بمائه ويريد القاء الدر على الساحل وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلايل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن وسنعرف جوابه في محله انشاء الله انتهى اقول ههنا مقامان احدهما ما ذكره المصنف من تفرد علي بحل المسائل الذي لا يهتدي اليها غيره والثاني جهل غيره بالمسائل الذي يجهل لا دني عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن المتصدي لخلافة المسلمين والناصب اغمض من جواب الاول راسا واحال جواب الثاني على ما

سيدكم في المطاعن ونحن ايضا نعمل نحو جوابه بمثله فنظر قال المص رفع الله درجته المطلب الثالث الاخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة
مواطن فمنها انه قال في خطبته سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها وقائدها
الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله صلعم بما سالت عنه وان
على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ولولا ان
الذي سالت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن اية ذلك ما انبأت به من لعنك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي
تولى قتل الحسين ع واخبر بقتل ذي الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن
مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله
بن زياد وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال
ان خالد بن عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين
اني لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن حمار قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب واوما بيده الى باب الفيل فلما
كان زمان الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن حمار صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن
عازب يقتل ابني الحسين ع وانت حي لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حي لم ينصره ولما اجتاز بكربلاء في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ
ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولده الحسين ع واصحابه واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا
الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل في واقعة هلاكو لانه لما ورد بغداد كاتبه والدي والسيد ابن طاوس والفقيه ابن ابي العز
وسالوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي اليه خاصة فقال كيف اقدمت على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان
امير المؤمنين اخبر بك انه قال انه يرد الترك على الاخير من بني العباس يقدمهم ملك ياتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة
الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تع والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية ان الله
عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يصح لغير الله تعا ان يدعي انه يعلم الغيب لهذا المقابل عند رسول الله صلعم في الحجرة فقال يعلم ما في الغد
على قايله وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يدعي لاحد فلان يعلم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تع جايز وطريق هذا التعليم اما
الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين اخبر بالمغيبات فلا بد ان يدعي انه كان بتعليم من الله تع اما بالالهام
كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله صلعم وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامع وهو ايضا من تعليم الله تع فكان ينبغي
له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فانه يوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقايع خروج الترك
وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تع كما يقتضيه نصوص الكتاب وضرورة الدين انتهى واقول ما ذكره
الناصب يرجع الى المناقشة اللفظية ومع هذا لم ينقل المص ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الاية بل قال انه اخبر بالغيب لشبهة العقد
عن ذلك الى ان المراد الاعلام بذلك بتعليم الله تع والظاهر بالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعي انه كان لنفسه القدسية استعداد
ان يتنفس بالامور الغيبية عن افاضة جود الله تع او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن ع
في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط من الجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلم الا الله تع وبين ما ادعينا
فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تع اذ كل ما علم من عداه تع فهو مستفاد من جوده
اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب الشقي ان صاحب هذا التفسير
هل كان عليا او من كان راس ماله السؤال والجهة محدثة الجهال قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على انه علي ع
كان اشجع الناس وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين ونادى جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار
وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا ع في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين
امر لا ينكره الا من ينكر وجود الرمح السماك في السماء او وجود درع السمك في الماء مقدام اذا الابطال يحجم لبا اذا الملاحم يهجم وهذا مما يسلمه الجمهور
وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المص كما صرح في تخصيص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لتفضيله على
غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلم الجمهور كما قاله هذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على الوفق وان لم يسلموا ذلك
وعاندوا وفضحوا انفسهم بالمكابرة في الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجي في كلام المص من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي ما يسد
عليهم باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المص رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه طلق
الدنيا ثلاثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب ع كان قوته الشعير غير المادوم لم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

ماعلمنا

لانه قد تواترت الرواية [illegible] مما يجب لاكمل [illegible] من المعاندين بالزيادة والنقصان [illegible]

الاخير

قصة هذه الكتابة مذكورة في تاريخ الوصاف للفاضل الشيرازي

هذا مناف لما قد ذكروا في كتب احاديثهم [illegible] بني عباس [illegible] الذي [illegible] بني عباس اجمعين

وان كان اطلاعا على امر غيبي لا يناسب هل الاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تع عالم الغيب

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي ازهد من علي بن ابي طالب ع وروى اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله صلعم يقول يا علي
ان الله تبارك وتع زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه منها زهدك في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك
اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما
من ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمه مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده لتمارون واجمعوا اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين ع حاشاهم عن ذلك انما ينكر فضائل الشمس الخفافيش انتهى واقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لا في
اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب من عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المص
رفع الله درجته المطلب السادس في الكرم لا خلاف في انه ع كان اسخى الناس جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله في عدة مرار وجاع يقوته ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين ع اشهر من سخاء البحر والسحاب واظهر من موج القاموس العباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الرمال والجود
من سيل دمث يسيل بين الجبال انتهى واقول لقائل ان يقول من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمن وامثالهم ممن
لا يحصى فان ضمن الناصب عز انه بعد ذلك كما يقتضيه طريق الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المص كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب
المرتاب ولم يف كلامه بالجواب قال المص رفع الله درجته المطلب السابع في استجابة دعائه كان رسول الله صلعم قد استسعد به وطلب تامينه على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا على انس لما لم يستشهده على قول النبي من كنت مولاه فعلي مولاه لما اعتذر
بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس
عليه مرتين لما دعا به ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمته الا الجري والمارماهي والزمار
وتعجب الناس من ذلك واما احسن الخلق فبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله صلعم لفاطمة ع اني قد زوجتك من اقدم الناس
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يرتاب فيه وان لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد
والاشراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء فيفهم منه ان النبي استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشراك في الدعاء في المباهلة لم تكن للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين استشهد
من انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهد ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله صلعم ومن خدمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي صلعم في ما
خصوص لا ينافي عند العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم ع في اجابة الله تع لدعائه صلعم لما طلب تامينهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا امين ومعنى امين اللهم افعل ذلك واجب هذا الدعاء واما ما ذكره من نقل فقد ابنا عليه سابقا بما
وافق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريش واتباعهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال ولا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي على علي ع في
مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاد اخلاق
امير المؤمنين ع ان يدعو على صاحب رسول الله صلعم وخادمه بظهور البرص عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق فرض النبي صلعم
بما علم به يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القران المجيد وخلع ربقة متابعة النبي ولحبط الله عمله وخدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الساخرة وسيذوق وبال امره في الاخرة قال المص رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل البدنية وينظمها مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه ع كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يوخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره من غير الله تع بالكلية وكان
مولانا زين العابدين ع يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول انى لي بعبادة علي ع قال الكاظم ع ان قوله
تعالى تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين ع وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة ان عندنا لشغلا فقال علي ع فعلى ما نقاتلهم

على الصلوة
انما نفالهم وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك لكن رايتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول لعبادة امير المؤمنين لا نهاية العابدين ولا نهاية الزاهدين والملائكة عاجزون عن تحمل عباداتها واهل القدس معترفون
من محاسنها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس الى وصال عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك واتفق العارفون ان الله لا يقبل احدا ان يعبده حق عبادته والا لا يدل على هذا
مذكور في محاله انتهى واقول كلام المص صريح في ان المراد ان عليا عبد الله تعالى حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله فاني ما عبدتك
خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك لم يرد انه عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان ذلك ليس ببعيد صدوره
منه على قياس ما ذكره ابن حجر المتاخر في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من ان الامام ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفتك حق معرفتك
وما عبدتك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفتك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لم يكن للمص قدس سره ان
يدعي لعلي عليه السلام عبادته نعم وان كان المراد العبادة اللائقة بشان صنفه من الاولياء فتامل قال المص رفع الله درجته المطلب الثاني في الجهاد
انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحروب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد بن عتبة والعاص بن سعيد العاص الذي احجم
المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة وعذبهما وقال رسول الله لما عرف حضوره في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي قال رسول الله الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ورمي
رسول الله وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي يدافع عنه فنظر اليه النبي بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا
العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صائح بالمدينة قتل رسول الله فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل قائلا لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ما يمنعه من ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ورجع عثمان بعد ثلثة ايام فقال له النبي لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تعالى اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي وقد قتل امير المؤمنين عمرو بن عبد ود
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليماني فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي في الكفة الاخرى لرجح عمل علي على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير
المؤمنين قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله وغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنائم وكان يقلبه سبعون رجلا وقال علي والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين الحويرث بن نقيل بن كعب وكان يؤذي النبي وقتل جماعة وكان الفتح على يديه وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي بالكثرة
فخرج بعشرة الاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا ومن ثبت معه وكان علي يضرب بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث يمسك سرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المؤمنين
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابلى علي بجميع الغزوات وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري
في اماليه ان عليا جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان
ربك يقرئك السلام ويقول لك لا يؤديها الا انت او واحد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوثق على ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم يختم على جرابه لئلا يؤدمه
الحسنان عليهما السلام وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وفضائله اكثر من ان تحصى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين في الحروب مع رسول الله فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

مشهور

مشهور مسلم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فهو صحيح وهو اول من بارز الصف يوم بدر حين
خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فليخرج الينا اكفاؤنا من
قريش فقال رسول الله يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد
وحمزة شيبة واختلف الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقع في الاسلام وكان امير المؤمنين
فارسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة في ذلك اليوم صاحب بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء ذلك اليوم
وكذا سعد بن ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من امر يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من اكاذيبه وكيف يعين ابو بكر
اصحاب رسول الله وكان هو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب رايتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبه الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكر
ان عتبة ومعتبا ابني ابي لهب وقفوا عند النبي يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله ان يسلط الله كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال السابقين
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل ان العرب على نبذ العهد الا انه لم يكن ابو بكر موثوقا به في اداء سورة
براءة وهذا الامر نصبه احد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله لا يثق عليه رسول الله في نبذ العهد وقراءة
سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا
نحن لا نبارزكم فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وعذرهم انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان الصحابة ذلك اليوم صاحب بلاء كطلحة
اه ففيه ان الكلام في تفضيل علي عم في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق واثبات
الشجاعة لطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو قال لكان لابي بكر وعمر ايضا في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان اولى من ذلك وبالجملة
بلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة قليلة تصدر عنهم رئاء وحيلة كما قال تعالى في سورة الاحزاب هو القوم قليلا ولو كانوا فيكم
ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المص في خبر نسبة الى ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب والمين كيف وقد ساعد المص في نقل ذلك ابن ابي
الحديد المعتزلي بقوله تعريضا الى ابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرولوا مدبرا وضاقت
عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وقال في ذلك البعض الفضلاء ابو بكر عانهم وعلى اعانهم وقد ادى سقنا بنقل الشارح الجديد
للتجريد ايضا فقال وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين
ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذا التعجب كما لا يخفى وايضا لا اصابة بالعين ليس امرا اختياريا يمكن ان يتنزه عنه صاحبه بالاختيار سواء
كان شيخا او شابا فلا وجه لتعجبه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وبالجملة
الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من ضيق حوصلة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا من اراذل طوايف
قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كرباسيا خياطا وكان ابوه صياد القماري والدباسي وبعدما صار
اعمى ولم يكن يقدر ولده ابو بكر على قوته كان ياخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان بامداد ونداء على مائدة الاضياف الى مائدته
ولهذا روى انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما
ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله ان يسلط الله عليه كلبا اه فهو شيء ذكره القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه
من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح
وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطائف ولم يخرجا من مكة
ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب بن ابي لهب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام
الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله هو واخوه عتبة وفقئت عين معتب يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امراة ابي لهب انتهى واما ما ذكر من انه حقق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق
منا بطلان حقيقته وانه في عدم الثبوت اوهن من نسج العنكبوت واما مجرد خشونة بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول
رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع مدام معلم الملكوت قد طرده عن تدرس ساحة اللاهوت وبلغ صاحبه موسى مذ ذاك ذمه بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان ومن صحب النبي لاغراض دنية سبق لها البيان والتبيان والله المستعان قال المص رفع الله درجته القسم الثالث
في الفضائل الخارجية وفيه مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين في شرف النسب لكن اهل بيت لا يقاس بنا احد
قال الجاحظ وهو اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين صدق علي في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

والاجتبا علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيد اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيدا لوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحلم البطحا والنجدة والخير فيهم والانصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فرق بين الحق والباطل فيهم والحواريون حواريهم وذو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السما الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي اني سمعت رسول الله يقول كل سبب ينقطع يوم القيمة الا سببي ونسبي فاما علي فلو اوردنا لايامه الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية لافنينا في ذلك الطوامير الطوال العرق صحيح والمنشا كريم والشان عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب واخلاقه وفق اعراقه وحديثه يشهد لقديمه هذا قول عدوه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضايل امير المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو لم نصدق لبعضها لا عرفنا الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهذا كذب لان محبة السلف لا تمنع من ذكر فضايلهم وليس هذا المحبة الا رشتها بالطبع وكل من ذكر فضايل احد من السلف فنحن نستدل من ذلك الذكر على وفور محبته اياه وقد ذكر الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقولة وكذا ذكر في غير هذا من رسايله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا اصح على راي الروافض فان الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب غيره من الصحابة ممن كان مبغض الصحابة ولهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض مقالاته الدالة على ان صدر ذلك المدح عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واقل ما صدر عن الجاحظ مما يدل على عداوته لامير المؤمنين ومخالفته لاجماع المسلمين انه اظهر في سنة عشر ومائتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي هو عمه العباس دون علي وكان ذلك تقربا الى الخليفة مامون العباسي فباع دينه بدنياه ونظير ذلك انه معاوية كان يصف عليا عند خواص اصحابه ويامر بسبه على رؤس المنابر والسلطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم ع شرك مع الله وصار الخالق الازلي عدو الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان ما استدلال المذكور على المحبة وبفهم انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ وهو ابو عثمان عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي ع وتقديمهم وفضل علي ع وتقديمه في بعض رسايله فان كان هذا من هيبة فذلك لانه قد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق لما يكون حجة عليه في الدنيا والاخرة وتطوعا لو لعنه عترته لكان خصمه في محشره فان الله تع عند لسان كل قايل فلينظر قايل ما يقول وان اصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي ع الا بذكر مثالب الغير فان اراد الغير مطلقا فكذب ظاهر وان اراد الغير المباين المعاند له ع فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد انشد ابو الشيخ العارف محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين ع انا احبك واتولى عثمان فقال اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر ولعمريها وذلك من تولى ضدك لا الحبك من صدق غاصبك ولا اكرمك مكرم من هضمك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل لظالمك ولا اهتدى اليك مضل امواليك انهما فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة ع سيدة نسا العالمين زوجته قال ابن عباس لما زفت النبي فاطمة ع كان قدامها جبرئيل عن يمينها وميكائيل عن يسارها وسبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فانظر ايها العاقل كيف يرى الجمهور هذه الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فان اخذ ابنهم بطانطعا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضايل فاطمة ع معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضايلها ويظلمونها فكلام باطل قطعا لانه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضايلها فكلامه غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب انتهى واقول ليس مقصود المصنف ما روى في هذا الفضل من الرواية الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس ظالم لفاطمة بل المراد ما روى سابقا ولاحقا من الظالمين لها الاخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المصنف مشتمل كمال الربط وان هذا الشقي بالغ في الخبط على ان الظاهر ان ما وقع في زفاف فاطمة ع من الكرامة للنبي رواها ابن عباس قد نقل اولها عن من الصحابة سيما الذين لهم اختصاص المجالس للنبي ص فيتحد الراوي والظالم الغاوي فافهم هذا ومما ينبغي ان نعلم ههنا ان المصنف قدس سره بقوله يكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها اشار الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى القت المحسن من بطنها وكان يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبطا الحسنان اشرف الناس بعده ذكر اخطب خوارزم ما اسنده الى ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رايت رسول الله حاملا الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه قال ابو هريرة رايت النبي ص يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمرة وعن اسامة بن زيد قلت يا رسول الله

ماهذا الذي انت مشتمل عليه فاذا هو حسن وحسين على كتفيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم انك تعلم اني احبهما فاحبهما ثلث مرات وعن جابر قال دخلت على النبي ص وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان انتما وروى صاحب كتاب نهاية الطلب وغاية السؤل الحنبلي باسناده الى ابن عباس قال كنت عند النبي ص وعلى فخذه الايسر ابنه ابرهيم وعلى فخذه الايمن الحسين ع وهو يقبل هذا تارة وذا اخرى انهبط جبرئيل فقال يا محمد ان الله تع يقرء عليك السلم وهو يقول لست اجمعهما لك فافد احدهما بصاحبه فنظر الى ابنه ابرهيم وبكى ونظر الى الحسين وبكى ثم قال ابرهيم امه امة اذا مات لم يحزن عليه غيري وام الحسين ع فاطمة وابوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت انا واوثر حزني على حزنهما يقبض ابرهيم فقد فديت الحسين به فقبض ابرهيم بعد ثلث وكان النبي اذا راى الحسين مقبلا قبله وضمه الى صدره ورشف ثناياه وقال فديت من فديته يا بني ابرهيم وفي صحيح مسلم قوله فما بكت عليهم السما والارض قال لما قتل الحسين ع بكت السما وبكاؤها حمرتها وفي مسند احمد بن حنبل ان من دمعت عيناه لمقتل الحسين دمعة او قطرت قطرة بوءه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي باسناده قال مطرنا دما ايام قتل الحسين وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين ع اعبد اهل زمانه وازهدهم يحج ماشيا والمحامل تساق معه وولده الباقر ع قال له جابر انك تدرك ولدي محمد الباقر ع انه يبقر العلم بقرا فاذا رايته فاقرئه مني السلم والصادق ع اعلم اهل زمانه وازهدهم وكان يخبر بالغيب ولا اخبر بشي الا وقع فلهذا اسموه الصادق وكان الكاظم ع ولده ازهد اهل زمانه واعلمهم وكذا ولده الرضا والجواد والهادي والعسكري والمهدي عليهم افضل الصلوة والسلم فهؤلاء الائمة الاثنى عشر لم يسبقهم سابق ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف والموالف وافردوا بالعلم ولم يوخذ عليهم شي البتة كما اخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يستوي الزهاد المعصومون العاملون من مساوي المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضايل فاطمة صلوات الله على ابيها وعليها وعلى ساير آل محمد وسلم امر لا ينكر فان الانكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الانوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده انكار لا يزيد المنكر الا الاشتهار بمن هو فاذ ر على ان ينكر على جماعة هم اهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ اداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم ونعم ما قلت فيهم منظوما نظم

سلام على المصطفى المجتبى سلام على السيد المرتضى سلام على ستنا فاطمة من اختارها الله خير النسا سلام من المسك انفاسه على الحسن الالمعي الرضا سلام على الاورعي الحسين شهيد يرى جسمه كربلا سلام على سيد العابدين علي بن الحسين المجتبى سلام على الباقر المهتدي سلام على الصادق المقتدى سلام على الكاظم الممتحن رضي السجايا امام التقى سلام على الثامن المؤتمن علي الرضا سيد الاصفيا سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتجى سلام على الاريحي النقي علي المكرم هادي الورى سلام على السيد العسكري امام يجهز جيش الصفا سلام على القايم المنتظر ابي القاسم العزم نور الهدى سيطلع كالشمس في غاسق ينجيه من سيفه المنتفى ترى يملأ الارض من عدله كما ملئت جور اهل الهوى سلام عليه وآبائه وانصاره ما تدوم السما

واقول ونعم ما قال فيهم من حيث اشتماله على اسامهم والا ففيه رخاوة وبرودة يفهم منه انه قد تكلف به على نفسه وانه اول مدح الذي نصبه اخفا نصبه عن اقرانه لكن ذلك من جملة حاله وقلنا انشاء الله قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله في مسند احمد بن حنبل وقد اخذ بيد حسن وحسين من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال رسول الله من احب ان يتمسك بقصبة الياقوت التي خلقها الله تع ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن ابي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وقال من احب عليا حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما اشد حبك لعلي قال سمعت رسول الله يقول من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله من احب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه الا ومن احب عليا اعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة الا ومن احب آل محمد امن من الحساب والميزان والصراط الا ومن مات على حب آل محمد فانا كفيله بالجنة مع الانبيا الا ومن ابغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب بين عينيه آيس من رحمة الله والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى وآيات القران دالة عليه قال الله تع قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى جعل مودة علي وآله ع اجر الرسالة رسول الله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله احبوا الله تع لما يغذوكم من نعمه واحبوني لحب الله تع واحبوا اهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن ابي ذر قال قال رسول الله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وقد حارب الله تع ورسوله ومنه عن معوية بن وحيدة القشيري قال سمعت النبي يقول لعلي ع لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا او نصرانيا ومنه عن انس بن مالك قال قال رسول الله لعلي ع يا علي كذب من زعم انه يبغضك ويحبني وعن ابي هريرة قال نظر النبي الى علي وحسن وحسين وفاطمة فقال انا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي لعلي انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن يبغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر في هذا المطلب من وجوب محبة اهل بيت النبي ص سيما علي بن ابي طالب فهو امر لا منازع فيه والاخبار والاثار والدلايل على هذا المقصد عند اهل السنة والجماعة كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها اثار الوضع والنكرة والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضايل لا يبعد

لكونه موضوعا او مجهولا لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب لا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلا عن ابي ذر انه
قال من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر وهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكر من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا
الخوارزمي رجل كان شيعي مجهول لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا يعد ابو والده ولجبا انتهى واقول اما ما ذكره من
ان المصنف ذكر في هذا المطلب اخبارا منكرة موضوعة الخ فمردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب فيها الوضع والنكر فيها الحديث الذي رواه المصنف
عن النبي بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابي طالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه رد ان احب صاحب كشف الغمة قد رواه
انكانه يدفع ما يتوهم امثال الناصب القدح فيه ولقد اجاد في ذلك حيث قال اقول لما وقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه ويتسع
في الخلاف والنصب ذرعه فيرد عليه منه ما يعجز عنه ذرعه فيجز بحضر مناعند ما يعنيه رضعه ويبادر الى القدح راويه ومعتقده وينكر
على ناقله ملبسا وقلبه وبدءه وهو لا يعلم انه انما اصعب من تطبعه لو مع ولا من جهة تصور السقيم ووجه تبيينه ان محبة علي فرع محبة النبي
وتصديقه في جميع ما جاء به النبي وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره والاجتناب نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه
ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب عليا من خالف مذهبه في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلوته
وصيامه ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعا لرمحه سالا حسامه
ودفاعنه بخشونة ملبسه وحشوبة ماكله وانتصابه في محرابه يقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا يستطيع غيره من لم ... قال اعتبر بورع
واجتهاد وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتاخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر بكان الخطيب الخطبا
في ديارهم ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان امثال
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه اظهارا للحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع عن ائمة الحديث فضلا عن هذا الفضولي الجاهل
بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيرا من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يروه الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يرتضيه العلماء ففيه ما فيه من ظهور ان علماء الرفضة انما هم لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة علماء اهل السنة فقولهم وردهم في مقام الخلاف سواء
بل الحديث الذي رواه واحد من اهل السنة ووافق في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصا المتاخرين
الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه ولعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور عمو مخالفته
لما ذهبوا اليه ان الامامة من الفروع واشتبه عليه الاختلاف عباراتهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان الجاهل لشيء من الفروع اذا مات على الجهالة لا يموت كافرا وتقدير الكلام فيه مفصلا لما مر ذكره قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع
في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله علي يوم القيمة على الحوض لا يدخله الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابي طالب
وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن مسعود قال
قال رسول الله اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابي طالب والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافا مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة لها ثم يتركونها
فلا يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة والبسوهم
المخالفة الشرعية في قضايا كثيرة ولنذكرها ههنا بعضها في مطالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان عليا صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي ينقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لم لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح منه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لمولانا علي بن ابي طالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي مما لم يكن سببا الا الطعن في افاضل الصحابة نتسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا
يحصى ولا ننكره الا منكر نور الشمس والقمر واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والايات ايضا موافقة لها ثم
يتركونها فلا يجوز لهم تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابي طالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلا منزلته الذي
انزله الله ولا ينقصون احدا ممن صح عنه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة المنتسبين لهم الطعن القدح وهذا غاية الجهل في الدين انه خبيث اعظم من ان رجلا ذكر بعض كلام احدهما يتعلق بشيء ويترك البعض

الاخر مما يتعلق بعين ذلك الشيء ليتمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن علي وزيد
ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العاصي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثني عشر اترى ائمة
اهل السنة والجماعة ايها الجاهل الضال العامي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثني عشر اترى ائمة اهل السنة يقدحون في اهل بيت النبوة والولاية
ائمة ارشادهم يا اعمى القلب انهم يفترون مثل ذلك ومثل الفضائل على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب مما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه اثار الوضع والبطلان لو
كظهور البدر ليلة الاضحيان ثم ما ذكر انهم التجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة وينسبوهم الى المخالفة الشريعة فجوابه انهم لم يرووا عمن يقلدونه
رذيلة اصلا بل هو يفتري الكذب عليهم ومن ههنا يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدأ بابي بكر الصديق ونحن نقول انه لا يروي شيئا
يعتد به الا من صحاحنا وما نحن قبل شروعه في مطاعن ابي بكر الصديق نذكر شيئا يسيرا من فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا الكتب الستة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات اليهود كانوا يريدون تخريب بناء الاسلام فعملوها وجعلوها ودسوها عند الامام جعفر الصادق فلما توفي حسب الناس
انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يصح الرواية
واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله او من فعله وتقريره
لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق اظهارا للحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن
ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله في مرة كان له ولدان تيم وكلاب فكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله وتيم جد
ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة
حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله يصاحبه ويحبه ويجالسه في ذكائه وكان يحب رسول الله
محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله بماله واسبابه فلما بعث رسول الله كان لا يظهر دعوة نبوته في اول الامر على احد الا
فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله ما دعوت احدا الى الاسلام الا ظهر تردد ما خلا ابي بكر كما قال فاخذ ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله
فاتي في اليوم الذي اسلم الى بعوا اشراف قبائل قريش مما كانوا يهابونه في مكة وهم عثمان بن عفان من بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف
بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير بن العوام من اشراف بني اسد عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله على الاسلام ثم اخذ
في الدعوة ولا يقدم رسول الله على امر الا بمشاورته وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين
وفي تشهير الاسلام وروي في الصحيحين ان رسول الله قال ان من امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر
ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيه ايضا عن عبد الله بن مسعود عن النبي انه قال لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله ما لاحد عندنا يد الا
وقد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت
ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعيانه اذية قريش واعانة المعذبين
والذب عن رسول الله بما هو مشهور ومعلوم ولا يحتاج الى بيان وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وقد عذبه المشركون
وابتلي بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول
لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفصلناها اما
في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام يحفظ الدين والجهاد ولم يفقد احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي
واجماع الامة على ان رسول الله كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن
ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف للضرورة وان الذي ذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر قال وخشيت ان يقول عثمن قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظروا يا معاشر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا يذكر خلفاء
ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبيه ويضع لهم باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطاط واخرج عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي لا
نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمن ثم نترك اصحاب النبي لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله حي افضل امة النبي بعده ابو بكر
ثم عمر ثم عثمن وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيها عنه قال قال رسول الله انا اول
من ينشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم ياتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم ينتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال
رسول الله اتاني جبرئيل فاخذ بيدي فاراني باب الجنة الذي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه
فقال رسول الله اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاخبار في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله جعله في مرضه
اماما للناس ليكون دليلا على الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يرد احد ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله كان يؤم الناس
وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويابى الله

لم يذكر هذا الحديث في جامع الاصول

فهو المؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي امرأة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارأيت ان جئت ولم اجدك
كأنها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي على فرض الاجماع
فضلا عن ورود الدليل التام على صحة خلافته ثم ان الرجل السويدي كمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل مخالف طاعن كنت حين بلغت باب المطاعن اعرضت
عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا لانها يؤلم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد للدين لان من المعلوم ان الذي قام في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما سمع المنافق ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشاهم كانوا مؤسسي هذا الدين
وهذا ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن داب لو اني اترك هذا الباب لم اجاوب فطن الناس ان
ما اوردوه من الاباطيل كان كلاما متينا ونقلا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جريت في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق. **اقول فيه نظر من وجوه اما اولا** فلان ما ذكره المص من رواية الحوض فقد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما رئيتها ورواه ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو بين
يدي الله حتى يفرغ من الحساب **واما الثانية** فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته **واما الثالثة** فواقف على حوضي يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما لم يذكر الاثنين الاخريين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلاثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصبي بل قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين في سيرة النبي
في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روي في جملة حديث خاطب النبي به عليا انه قال النبي وانك على الحوض خليفتي وممن ساعد ايضا على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برفعه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله صلعم علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي
ابن ابي طالب على ان امام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك في شان علي ع في شعره المشهور **وباعيه** رب هب لي من لعيشه سولي واعف
عني بحق الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحته **رباعيه** روز حشر طلب ساقي كوثر
ونساغر وحكمت ام وحيدر كش لا ابنظما اصلا ابدا شاربها درشب بدر ابن مي ار تولاي دركش وقال المولوي المعنوي قدس سره در
خويش چند كو زن مندليش كه ان سرتا چه دارد عمر زيد وعمر رفتني زين بنى بكر خلا چه دارد **واما ثانيا** فلان ما ارتكبه متاخروا
اهل السنة من اشتراط الشرائط انما كان بعد فشو الهوى واشتداد الوباء وبين متفلسفيهم مثالب الثلاثة في الكتب والاوراق ونشرها في
الافاق فلا يعالج بذلك ان ساعدهم طبيب او راق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالاعتراض
نوذهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنفر طائفة النفر فيضع راسه في كل لحظة الى موضع
سوى زعم ان ما تحت راسه خال عن الاستواء فان اصل مطلب والثلثة اجوف معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف محتمل والحاصل ان تدوين
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضايل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضايل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة بمثله
بما يعاضده من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم من نابعيد
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى علمهم بصحتها المانع لهم عن طرحها او خروجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف قطب الدين
الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه بر او مستولى شده يا بر تشبيه در عقايد كه او را با آباء نسبت داده
صحابه را نا بايست گويد وحكم ديگري كه از اهل سنت خود را داند مكسا نيست چه ايشان در دين و در مذهب اهل سنت كالملازمين اند ثلثة سم
سني كه ايشان را دشمن دارد بدين را دشمن ميدارد والا چه كرا دارد انتهى **واما ثالثا** فلان ما نسبه الى اصحابه من الجمع بين ما روي في
فضايل علي ع وبين ما رووه في فضايل الثلثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما روي من فضايل علي ع مما اتفق عليه الفريقان وما روي
فضايل الثلثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضايلهم بما رووه هم ايضا من احاديث مثالبهم و
مطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان يقع التعارض بين احاديث المناقب والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن
المعارض كما اراد الله ورسوله ولهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يسكتون عما روي في فضايل الخلفاء ووجه الدفع ان الحديث الذي ليس
متفق عليه بين الفريقين وايضا المعارض بما نقله الشيعي عن اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان غير معتبر
ذكر تلك المناقب لغوا عبثا ووجب السكوت عنها كما لا يخفى **واما رابعا** فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله فجوابه ان نقول ايها الجاهل ايها الشقي الغبي
الرجس المارد الغوي لو نقلتم في شان خلفائكم الذين تقدمونهم على اهل البيت ع مثالب لا يحصى ومطاعن لا يستقصى كما سيجيء بعض منها في كلام
المص فاي اسمعتم من نقلكم مثالب اهل البيت ولو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واوهن دليلا **واما خامسا** فلان ما اجاب به بقوله ثم
اي اهل السنة لم يرووا ممن يقلد ويرتدي له اصلا اه مدفوع بان الموعد مذهب سبطه المناظر في باب المطاعن ان ابنا مفتر كذاب وابنا متعصب
من اهل التعصب فانا نص الناصب نفسه بعيد ذلك بسطر وليحدث فان المص لا يروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا ولعمر ما بلى ان الكذب ولاحاطه انه

واما سادسا فلان قوله ونحن نقول له انه لا يروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا اليس فيه اعتراض على المص قدس سره لظهور انه انما يروي تلك الاحاديث من
صحاح اهل السنة ليقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح عقيدته الى التشبث بتلك الاحاديث **واما سابعا** فلان ما ذكره من ان صحاحنا ليس ككتب الشيعة
التي اشتهر عند السنة انها من موضوعات اليهود كانه يريد تخريب بناء الاسلام اه فيما اخترعه الناصب عن غلو لاهل نحلته وما ذكره الشيعة من ان اكثر المذكور في
كتب اهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات زنادقة الشجرة الملعونة الاموية القاصدين لمحو اثار النبي واهل بيته وهم الذين
خربوا بناء الاسلام وسبوا علي ع على منابر الايام وقتلوا وسبوا ذريته خير الانام وهذا كما لا يخفى على اهل الاسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الاصنام وانما احتججنا عليكم بنقل ما فيها لحصول الالزام لا للاعتقاد باتصافها بالصحة والاحكام **واما ما ذكره** من وضع اليهود
كتابا ونسبته عند الامام الصادق ع اه فهو كذب صريح مخالف لاصول الامامية فضلا عن ائمتهم ع لان حظ كتب اهل الضلال والركون اليهم في شيء
من الاقوال والاعمال غير جائز اصلا كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وانما يقتضي مثل ذلك لاهل السنة الذين يشتركون مع اليهود والنصارى ويجمعون
بطهاراتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن انيتهم ويلحسون من فضلاتهم واسآرهم على ان ذلك انما يفيد لو كان اسناد دين الامامية
منحصرا في كونه من الصادق ع او كل عاقل سمع بالائمة الاثني عشر واهل البيت ع يعلم انه ليس كذلك فعلى تقدير اشتباه حال ذلك الكتاب على ابطال الصادق
كيف يمكن الاشتباه على وصيه المعصوم المنصوص بعده وهو موسى الكاظم ع وقد روي صاحب جامع الاصول في حديث من تجدد مذهب الامامية في المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين ان الذي لا يجدده الا الشقي امر كيف لا يكون بتجدده مثل ذلك الامام المعصوم كونه حقا انتهى
ولعل هذا الشقي المارد اراد بافتراء هذه القصة الانتقام عن الشيعة بما ذكره متشيعة المغرب في شان شيخ اهل السنة ابي الحسن الاشعري حيث حكوا
ان ابا الحسن المذكور كان نصرانيا ولما اراد تخريب دين الاسلام وتضييع عقايد المسلمين في شان النبي جاء بين المسلمين واظهر الاسلام
فابتدع ما مر من المسائل والاحكام التي تشنع عليها عقلاء الانام **واما ثامنا** فلان ما ذكره من اتفاق اصحابه وشهادتهم على صحة ما في
صحاحهم من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه وناهيك في ذلك ان اصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال الكتاب وجامعه صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يجوز ان يسمى كتابه صحيحا واما ما نقله من علمائهم من اتفاقهم على انه لو حلف احد بالطلاق ان ما في
تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بان وقوع الطلاق بالحلف مبتدع عمري ليس من احكام الله تعالى ورسوله فهو ساقط في عدد الحنث وايضا
سنتبين ان انكحة اهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث لهم بالطلاق ابدا **واما تاسعا** فلان ما ذكره من انصاف ابي بكر برسول الله في الابتداء
للدعوة بشرفه وخروج بني تيم عما اشتهر من كونهم ارذل طوايف قريش لما علم ان الله تعالى قد نصر دينه لرقبة والعبودية على بعض اولاد الانبياء وجعل
اولادهم ابنيا اوملوكا **واما عاشرا** فلان ما ذكره من ان ابا بكر كان قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها مدفوع بما اشتهر من ان ابا سفيان
قال لعلي ع ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي رذل وقول ابي قحافة في شانه لما سمع انهم جعلوه خليفة بعد النبي اللهم لا دافع لما وضعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة ع في بعض كلماتها انه من اعجاز قريش واذنابهم وانا اقول انه من ذوي الاذناب **واما الحادي عشر** فلان ما ذكره من انه
كان قصابا كما يشهد به ما سوله الناصب له والا فالمشهور المذكور على لسان الجمهور ما مر من انه كان في الاسلام خياطا وفي الجاهلية معلما للصبيان
وقد قيل كفى المرء نقصا ان يقال بانه معلم اطفال وان كان فاضلا **واما الثاني عشر** فلان ما ذكره من انه كان صاحب اموال كثيرة اه فذكر ابن
البكري المصري الشافعي في سيرته قال قيل انه لما بلغ النبي سنه ثلث عشرة من العمر خرج مع عمه ابي طالب الى الشام اقبل سبعة من الروم
فقتله ع فاستقبلهم بحيرا ونبههم بانه رسول من الله تعالى فبايعوه واقام معه وورد ما ابو طالب بعث معه ابو بكر بلالا اوريته وهما الاول تابع على
اي شيء الثاني ابو بكر لم يكن حاضرا ولا كان في حال من يملك الاملاك بلالا الا انه بعد ذلك بنحو ثلثين عاما انتهى والعجب دعواهم الانفاق لو حل بكل
من كان بالفقر وسوء الحال ومن تطلع على النقل والآثار واشرف على السير والاخبار لم يخف عليه فقر ابي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حيلته وانه كان في الجاهلية معلما وفي الاسلام خياطا وكان ابوه سيء الحال ضعيفا يكابد فقرا مهلكا ومعيشة منكا الكسب
اكثر عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره فلما عمي وعجز ابنه عن القيام به التجأ الى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي
على مائدته كل يوم لاحضار الاضياف وجعل له على ذلك ما يقويه من الطعام فمن اين كان لابي بكر هذا المال وهذه حاله وحال ابيه في الفقر و
الاختلال وايضا قد كان بنته اسماء كانت تنقل النوى من ارض الزبير التي اقطعه رسول الله صلعم على راسها وهي من مكة على ثلثي فرسخ كما الخبر المختار
ابنه فهي اولى بالصدقة والنفقة التي ذكروها عن ابي بكر بالمسلمين اذ لا صدقة وذو رحم محتاج والحاصل ان ابا بكر لو كان ذا مال لراعى صلة الرحم بكفاية
حال ابيه وبنته وليس فليس الا ان يقول انه ابره بعد ذلك فنقول ايضا يحتاج الى دليل كاخراج الصديق الى المسلمين وايضا ما ذكره بحال ابي
بكر بلالهم او درهمين يقدمه بين نجوى النبي كما مر سابقا **واما الثالث عشر** فلان ما ذكره من انه كان يسير رسول الله بماله واسباب الخ
مدخول بما ذكره في الثاني عشر ومن عجيب مناقضتهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى قال ابن
عباس اغناك بان جعل دعوته مستجابة فلو شاء ان يصير الجبال ذهبا لصارت بانه الله تعالى من يكون كذلك كيف يحتاج الى ابي بكر وكيف يقال في تفسير
تفسيرهم لهذه الآية ان ابا بكر اغناه وايضا يتوجه عليهم ان من انفق من المال العظيم على بعل حال ان لا يعرف موطنه وحتى نفقه ولسائر

مالهم

ان رسول الله موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة قيل لهم على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله
بمكة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام تقولون ان رسول الله جهز الجيوش بمكة
بذلك المال فظهر فضاحتهم اذ كان رسول الله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولم يأمر به ولا اطاق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه
نحو اربعين رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة
فكان نولهما الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان رسول الله بشهادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد تزويجه بخديجة رض وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك انه ضم
علي بن ابي طالب الى نفسه تخفيفا بذلك عن ابي طالب في المؤونة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس فان اهل الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله عن قريب من غنائم الكفار وبلدانهم ما كان به اغنى
العرب على ان ابا اسحق من كبار محدثي اهل السنة قد روى ما يكذب بذلك حيث روى ان النبي لم يركب ناقته حتى قوم ثمنها من ماله فلم يستحل ركوب
ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها واما الرابع عشر فلان ما رووا عن النبي انما كان لما ذكرناه سابقا من ان يستميل قدر
ابا ما قبل ذلك باثبات حبه النبي ووعده باحسان النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان ابا بكر اخذ يدعو
الناس الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك عن صدق
نيته واخلاص طويته بل كان لطمعه في جاه النبي لما سمع من الاخبار والرهابين من استيلائه على اقطار الارض وملوك الانام ولئن فرض انه
صدر عنه ذلك على جهة الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي من غصب الخلافة وغيره من آثار الغواية والجلافة ما احبط عمله في الاوائل
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم محل تامل واني كان تيم شريفا حتى يكون طلحة من اشرافهم واما السابع عشر
فلان الحصر المأخوذ في قوله ان رسول الله لا يقدم على امر الا بمشاورته ثم يجاز ان يكون ذلك لما ابتغاه تطييب خاطره لا للحاجة الى | وآله وسلم
رايه كما سيعترف به الناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني الخ فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسية الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى مشورة رعيته سيما من مضى اكثر عمره
في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا يستلزم الاستظهار والاستعانة براي احد والعمل بذلك ولهذا ورد في مشاورة النساء شاوروهن وخالفوهن وفي | الاستظهار
الاية التي امر الله تعالى بالمشاورة فيها اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم | فيها
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للمخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جانبه ولطفه
بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على نقصانهم
وانه لو كان كذلك لما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرتضيه الله ولا
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفات من جملة الجناة الذي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر يبين لنقصهم وضعف دينهم والحاقهم
المؤلفة الذين يحتاجون الى التأليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا فاولوا دليل على ان اعتماده في مقام المشورة على ما ظهر له
من الوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الراي وضعف الاحلام ومن كان بهذه الصفة لا يصلح لان يكون مشيرا
للرسول في الوقايع والاحكام واعترض الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه ان كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يفعل برايهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المطلوب واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم العمل برايهم
واما بدون ذلك فلا وايضا الغالب عند تامل جمع كثير في استخراج امر من الامور وترجيحه على ما عداه انه لا يوافق راي بعضهم بعضا فيجب ان يكون راي البعض
الصحابة مؤديا الى ما علمه النبي بالوحي وراي آخرين مخالفا فيظهر لهم ان النبي اختار الراي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والا لزم ان يكون القرار
في مقام المشورة على راي البعض استهزاء لذلك البعض الآخر وهذا مما لا يقول له احد لا يستهزئ به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم وتمييز الناصح
من الغاش والمخلص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيد اركانه شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه
حيث قال علم ان الله تعالى اعلم نبيه ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هدم امره وينافق في دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه واذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمته واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

قال تبارك

تبارك الله بعد ان بيّنا عنهم في الجملة ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امره بمشورتهم ليصل بما يظهر منهم الى علم باطنهم
فان الناصح يبدو نصيحته في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم لذلك ولان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق الى معرفتهم
الا ترى انهم لما اشاروا ببدر عليه في الاسرى فصدرت مشورتهم عن نية مشوبة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك وذمهم عليه وابان عن رغبتهم فقال
جل ذكره ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على رايهم وابان لرسوله عن حالهم فيعلم ان المشورة لهم لم يكن للفقر الى آرائهم وانما كانت لما ذكرناه
هذا واما ما روي عن النبي من انه قال لو نزل علينا عذاب لما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بيّنه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة
حيث قال لا اظن عند ذوي الفهم والتحصيل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز رواية هذا واستحسن نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب ونجاة
الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان يزعمهم هالكا بالعذاب دونه ومع هذا فمن قولهم المنكور لنا ان ابا بكر افضل من
عمر فقد اوجبوا اهلاكه لو نزل العذاب ونجاة عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر
افضل من الرسول ومن ابي بكر ومن جميع الخلق فلما كان رواته هما مخالفين لما في تفضيل ابي بكر عليه كما تواتر صححوا بتكذيب علمائهم المحتجين لهم بهذا الخبر
وما يشاكله من اخبار الملحدين ولا يعبد الله الا من ظلم وقال الا يعلم واما الثامن عشر فلان ما ذكره من قوله لو كنت متخذا خليلا الخ مع انه
ليس بمتفق عليه مدفوع بما مر من [illegible] على انهم لم يقع فكيف يقابل بما روي اتفاقا من المواخاة في علي اخا والمواخاة افضل من الخلة واما التاسع
عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس بمتفق عليه بل قد روي من طريق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه وكذبه كما رتبنا ومع هذا فهو مع
لخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والصحابة واما العشرون فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في اذى المسلمين قام ابو بكر بما
اذى قريش والذب عن رسول الله وانه ابلى بلاء حسنا كلها كلمات وهمية لا حقيقة لها الا انه يريد باعمال اذى قريش ما مر من ان نوفل بن خويلد
قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما او ما مر من انهم ضربوه [illegible] ونتف الحبشية لحيته والا فلم يكن له قدرة على اعمال اذى قريش حتى يدافعهم كما
صدر النواصب بهتانا وكذا ذب عن رسول الله بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان اذ لم يدع ذلك الرجل بصريح لا يخفى على من تتبع الآثار اللهم
الا ان يريد بالذب عنه النظر من بعيد الى رسول الله عند ابتلاء القوم له والتماس الكف عن ايذائه كما وقع منه ذلك مرة وكذا الكلام في قوله وابلى بلاء
حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل في من قاتل في معركة الجهاد لا في من ينظر ابتلاء النبي ويشكو ويدعي الجزع على ذلك واما الحادي والعشرون
فان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وقد تحرر من الصحابة فكلها [illegible] كما يدل عليه كلام
صاحب الاستيعاب في ترجمة بلال الحبشي ذكر عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب
وبلال والمقداد فاما رسول الله فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصهروهم
في الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلالا فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به والحبل في عنقه احد احد فهذه
الرواية صريحة في ان ابا بكر لم يشتر بلالا من الكفار المعذبين له بل يدل على انه قد [illegible] قبل ذلك فوقع كالاسلام في هذا بهم ولم يكن يقدر ابو بكر
على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر ممن فدى الضعفاء المسلمين لفدى عمارا وامه او مقدادا وصهيبا او فدى لذكره ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم اجابوا
عن عذابهم باتيانهم بما ارادوا منهم وما رواه صاحب الاستيعاب بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا وثوق به لان سعيدا كان شقيا ناصبيا كما اوضحنا
سابقا واما الثاني والعشرون فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلة لانه رافقه في الطريق فاستصحبه خوفا من ان
يظهر سره على الاعداء وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصائده ويستصحب الانسان من لا يلائمه ويساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله فاخبره انه لحق بالغار من ثور وقال ان كان
لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق ورسول الله في الطريق سمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله
في المشي فقطع شراك نعله فانفلق ابهامه بحجر فكثر دمها واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله فلحقه وانطلقا ورجل رسول الله
يستن دما حتى انتهى الى الغار مع الصبح وكان ذلك الدم كما قال بعض الاكابر اول دم سفك من رسول الله بعد الهجرة بجناية ابي بكر عليه ولعله
كان قد توصل في ذلك باشارة يعرفها رسول الله انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد ساعد
عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تعالى عن نبيه وقد
واوضح بما تواتر مما ضمن رسول الله لمن اجابه وصدقه رفع الحديث عن محمد بن اسحق قال لما قدمت مكة معتمرا وناس من قريش يعذبون اصحاب
رسول الله فقال حسان ما هذا فقاله فامر رسول الله عليا فنام على فراشه وخشي من ابي بكر ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار
والحاصل ان آية الغار لا يوجب فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وظنهم ان النبي اخذه معه للانس به من بعض الظن بل الله
تمم انسه بالملائكة ووجه تصحيح اعتقاده انه يتحقق له جميع ما وعده وانما اخذه لانه لقيه في طريقه فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذه احتياطا
في تمام سره وكيف يتوهم حسن منقبة له في صحبة الغار وقد ظهر في الغار خطاؤه وقلة [illegible] لانه لما دخل في ذلك الحجر الحريز والمكان المصون بحجب

باعن الله له على نبيه صلعم مع ما ظهر له من الايات من تعشيش الطائر ونسج العنكبوت على بابه ثم ثبوت بالسلامة ولا اصلا بالامنة واظهر الحزن والمخافة حتى
غلبه بكاؤه وتزايد قلقه وانزعاجه وبلي النبي صلعم في تلك الحال الى مقاساته ودفع الى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره ونهي النبي لا يتوجه في الحقيقة
الا الى الزجر عن القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله في تلك الحال في الاختفاء فهو انما نهي عن
لسيئاته ما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه صلعم وصدقه فيما اخبر به من نجاته لم تحزن ويجب ان تكون امنة ولا ازعج قلبه في الموضع
الذي تعظم سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر لولا المكابرة والله يهدانا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه صلعم في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بها بذلك كما في قوله تعالى ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن
مع النبي صلعم في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه صلعم بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من الرسول ما منعه الله تعالى من السكينة ما فضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله صلعم في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بالبيان وهذا بين لمن تامله وفيهما زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها
في كتابنا الموسوم بمصائب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة له تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من (لقوله)
الاخبار عن عدد وقد يكون ثانيا الغير من لا يشاركه في ايمان ولا فضل ولانه بين حال الرسول صلعم باعتبار دخوله الغار ثانيا ودخول ابي
بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك وصفا لابي بكر والنداء به على رؤس المنابر موقعا في اوهام العوام انه ثاني اثنين النبي في الفضل والشرف
ايضا كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي صلعم في دخول الغار وان المراد بثانوية النبي صلعم
تاخره عنه في الدخول واما الثاني بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل الا بقرينة ولا هو لازم منها والا لكان اولى بالصحة ان يكون الكلب ثاني
اثنين لابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد علمنا في تفسير الاية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من ان الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة ان اراد به انه اثنى عليه
في ضمن العموم التي اثنى فيها على عامة المؤمنين وطائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الاية فهذا
بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك تقدمه على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه اولياؤه في شان نزول تلك الايات وتلك الروايات ليست متفقا عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد خالفوا ذلك بانفسهم بذكر روايات اخرى دالة على خلافه فان اشهر ما زعموا نزولها في شان ابي بكر قوله تعالى في سورة والليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شان ابي ذر رض وبعضهم انها
نزلت في حق ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس فهذا حال
اختلافهم في شان نزول الاية واما دلالة الاية على مطلوب القوم منها فقد عملنا في دفع اسئلة الاطم بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة
منفردة ضمناها ما من الله به علينا وجعلنا فقيرا واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات ظاهر لان المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب
الجرح لا تكاد جميعها مجلدين مع دخول كثير مما في احد الجامعين في الاخر فمن اين يتاتى للناصب تفصيل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعثر
الاسناد الا على شيء من المطالب الا بما في الكتابين كما ستعرفه مرارا فلعله اراد عشر مجلدات من الموضوعات وح هو مقصر في اقتصاره على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم ينقل احد من الشيعة ان تخلف عن رسول الله صلعم غزوة وتخلف عنه ابو بكر اه مسلم لكنهم
يقولون كما قال ابن ابي الحديد المعتزلي انه هرب يوم حنين ويوم احد وبهذا يظهر ما ذكره بعيد ذلك من تكرر فراره في غزوة خيبر من غير تدبر كيف وقد عرفت بل ذكر
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر انه سلم في كتاب الاربعين ما روي من ان النبي بعث
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله فبات ليلته مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى اخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماعهم
على ان رسول الله صلعم كان يقدم ابا بكر على اصحابه اه فلعله اراد به اجماع النواصب وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فاذا يكون حال هذا
الاجماع مع التزامهم مفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن اثبات افضليته وتجويزهم تفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه البخاري
عن محمد بن الحنفية رض فان المعلوم من طريقة اهل البيت عم خلافه ... وسيجي واما الثامن والعشرون فلان ما وصفه ههنا الملا ابن المطهر الحلي
البوال على عقبيه بخلاف ما وصفه به سابقا بالشيخ المحقق لقصد الطعن على نصاحبه فنقول الله من كذاب ولا حافظة له ومن حقير البوال في مراتب
يتمنى من بوله لقبا البيت فانقا او فيه اسلافه الملعونين بكتب كتبه واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر في شان تفضيل ابي بكر وعمر

فمع كونه

فمع كونه مردودا بتهمة جلب النفع لنفسه ولابيه وشيخه معارض بتفضيل اشا وتقديمه عليهم اشا اعلم ذلك قوله وهو تقدم وتوليته
وتقديمه متفق عليه متواتر وذلك احاد ان قيل يمكن ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش قلت لما كانت الامر هي الحكم
في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر بكل احد ليكون حكمه على النهج الحق وامر قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من اهم امور الامامة
واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك في اوايل هذا المبحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
اماما كل واما الثلثون فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله صلعم جعل ابا بكر في مرضه اماما للناس تلويحا الى خلافته اه مما رواه الحسن البصري
عن عائشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما
عائشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع وكونها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم
ان النبي صلعم امر بذلك وانما امرت به عائشة فقالت للمؤذن مر ابا بكر فليصل بالناس فظن ان النبي صلعم امر بذلك ولما فطن النبي ص بذلك خرج متكيا على
علي ع وفضل بن العباس ونحى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس وقد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح
علي ع يعرض بابي بكر شعر ولا كان معزولا غداة براءة ولا في صلوة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي على الوجه المذكور
لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي
لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقال لا دلالة له على خلافته كما لوح به الناصب تدبرا فساد الدلالة
سابقا وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قرشي وغيرهم اتفاقا والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة بل
عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر واما الحادي والثلثون فلان ما ذكره ثانيا رواية عن عائشة انه قال لها رسول الله صلعم
ادعي لي ابا بكر اباك اه مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين ع وكونها عند الشيعة متهمة بجر النفع والفخر لابيها
ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضا لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهم الناصب لعلمت ذلك عائشة ولسعت في دعواها
ولبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله ص ويابى الله والمؤمنون مقولا
لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل ويابى الله والمؤمنون الا ابا بكر وح يجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر وبالقائل عمر وموافقيه و
مشاورته لاخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم واما الثاني والثلثون فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي
بكر تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول بما مر من ان الاخبار المروية في شان خلافة علي ع مما اتفق عليها اهل الاسلام دون المروية في شان
خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها واختلاقها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فضل
زائد فهو فضل لغو لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت باختيار عمر
فتذكر واما الثالث والثلثون فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافقون ان هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا عدل به اه
مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الدين لانهم يعلمون ان هذا التبديل قد ورد كثيرا في الاسلام وبعد
بان مثله قد جرى في دين موسى ع من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل ومتابعتهم للسامري الحمار وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقية
دينه فكذا ما جرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي ص واخذ الخلافة من اهل بيته الطهر الكرام ولنعم ما قيل نيست نقصی زان با كمال احمدی كو
از فضولی ناقصی بر مسند جبه نشست بر كمال ان سليمانی نيايد منقصت چند روزی ديو اگر بر جای انگشتر نشست ولقد ظهر بحمد الله تعالى مما قررنا
لو رد الناصب الموجه من جواب جميع الابواب لكان تعرضه لستر عوار ذوي الاذناب وسلامة اذنابهم والاذناب فانه ما دام بذلك الاحراج ما اذا فهم من
اقداح ما الملام الامد حا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الاول في المطاعن التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلعم
وكتب الى الاطراف بذلك وهذا كذب صريح لان رسول الله صلعم لم يخلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين ع اماما
وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احدا وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعا بل ببيعة عمر بن الخطاب برضا اربعة لا غير وقال عمر لم يستخلف
فان رسول الله صلعم لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي احدا وقد كان الاولى ان يقال انه خليفة عمر لانه هو
الذي استخلفه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لما اجهل هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يخلفه ولا يتوقف
اطلاق الخليفة المضاف الى شخص باستخلافه اياه فمعنى خليفة رسول الله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه ولم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر
هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذبا لما ذكرنا ثم انه لا شك ان عليا خاطبه في ايام خلافته بخليفة رسول الله صلعم ولو كان كذبا لما تكلم ولا خاطبه
به ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك ولو انه سمى نفسه بهذا الاسم كما ذكرنا فلا طعن انتهى واقول ما
اغبى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف الشائع المستفيض فان الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصا عرف الشرع قد خص
هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في شان ادم اني جاعل في
الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شان المنصوص من خلفاء نبينا وليستخلفنهم كما استخلف

الذين من قبلهم وكذا الحال في مقالة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد صبيان المكتب ورؤسهم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روي
انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا فقال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده
ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قال صاحب النهاية في تفسيره لا تفله وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة لم يعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم ومثل هذا الامثال ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبدا له
ويدل على تخليطهم في ذلك المقام ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا
ان يقولوا لخليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام استدلال بعض مفسري
الامامية من هيهنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تع وباختياره وبالنص منه وليس لغيره الخيرة في ذلك فان الله تع كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم اضافها
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها قبيل ذلك رد على القائلين بان الخلافة يثبت باجتماع الناس بل باختيار
رجل واحد منهم كما مر تمثيل صاحب المواقف لذلك بثبوت خلافة ابي بكر باختيار عمر ان قيل ان الخلافة الواقعة باجتماع الامة راجعة الى الخلافة من الله تع
لان الكل واقع بقضائه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما فاعليته بالمعنى الذي
ذهب اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وابقائنا على راي المجبرة مع ما عرفت من انهدام اساسها يستلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلثة وخلافة يزيد والوليد المستهدف للمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان ليس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان عليا عم
خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله ص اه فيجاب بانه عم كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجلس مقامه
بعده ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه
من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تع ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
ويتنافس فيه المتنافسون كون الشخص خليفة لله تع ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفت على ان الخطاب بخليفة
رسول الله كان نادرا وانما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي عم يخاطبهم بذلك مرادا به اصل معناه التركيبي الصادق على المتغلب ايضا لا معناه
العلمي الغالب على الامام الحق الثابت عن رسول الله ص **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله ص في مرض موته وكان
النبي ص يكرر الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان رسول الله ص بعث جيش اسامة
طلبا للقصاص ... ولتبلغ خبر قوة الاسلام الى ... الشام فلا يقصد المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الرواة واعلم انه لما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي ص وهو بنفسه قام لتجهيز باقي الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة وهو الامير
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتعبئة الجيوش وجر العساكر واقامة وظايف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي ص بعد ما انفذ جيش
اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس ولو كان مامورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله ص يامره بالصلوة بالامامة **واقول** ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ
الخ ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولحزبه في التخلف وهو ظاهر وان اراد انه يحصر
فيه فمنع عدم كونه مقصد المهم ايضا بل كان الغرض المهم الاصلي من تعجيل جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته تبعيدهم عن المدينة عند وفات النبي ص لئلا يتوثبوا
على الامامة بعد النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا عم واما قوله ص ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي ص حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه ص قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي ص فلا تسع قلوبنا المفارقة
والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره انتهى فليطالع ثمه حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المص بالحديث
ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلثة ملعونين فلا يليق بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال
منه على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي ص سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي ص لهم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي ص
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان رد كلام النبي ص يكون ايذاء له قطعا وايذاءه يوجب استحقاق اللعن من الله
تع لقوله تع ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي ص قد جعلهم تابعا لاسامة بالامداد
على ما امرهم به فاذا لم يتم ذلك الامر كان جعلهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة وحكومتهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما

قال المصنف في كتاب الالفين ان اسم الخليفة ... خليفة لانه يحكم في الخلق بحكم ... وهو قول ابن مسعود وابن عباس ... انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ...

قال الرازي في تفسيره في هذه الاية انما سماه تعالى خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين خلقه وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الراي يتاكد بقوله تع انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق الظاهر ان المراد بالخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه الخ ١٢

على اسا

على اسامة فلا يكون لهم الخلافة التي هي الحكم على عامة المكلفين والحال ان ابا بكر قبل اتمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة ثم طلب اسامة
ودع المبالغة سر النبي ص ومتابعته نفسه والدخول تحت رايته واذا بطل خلافة ابي بكر بطل خلافة اخويه لئلا يلزم خلاف الاجماع المركب فتامل والقائل كرر
الناصب بعين قوله فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه اه فيه ان الكلام في اللعن والملام في تخلفه في زمان حيوة
النبي ص وعند مبالغته في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي ص فقط وعند اداء الخلافة التي كان تخلفه
وتساهله لاجلها واما قوله سيما وقد ارتد جميع العرب اه فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي ص للجيش عليهم اولى لقربهم من المدينة وتوقع
شر غيرهم بل لم يكن هناك ارتداد كما سبق بيانه وانما كان هناك طوايف قليلة باقية على كفرهم الاصلي لا لاصل المسيلمة الكذاب وسجاح وطاعة
من الطوايف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة فهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاقه الخلافة النبي ص كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله
في مقام المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يجعل قتالهم عذرا لابي بكر في تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو بنفسه قام لتجهيز باقي
الجيوش وقتال اهل الردة اه واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو ظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضرنا لان اسامة
واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي ص بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمن ولحوقهم وهم كانوا متخلفين متوقفين في المدينة
يترقبون حال النبي ص فيصدق قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري اراد منه ان الناصب انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب امر النبي ص فيظهر مناقضا لما جزم به الناصب مثل ذلك في قوله ومع ذلك استاذن عن اسامة وهو الامير في التخلف فاذن له انتهى مع ان ذلك معارض
بما ذكره خاتم المحدثين قدس سره في كتاب روضة الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما مر من شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته
المشهورة مادحا لعلي معرضا على ابي بكر بقوله ولا كان في بعث ابن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما الاستدلال على عدم دخول ابي
بكر في جيش اسامة بان النبي ص بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس اه فمردود بانه ان اراد بانفاذ الجيش خروج جميع من كان داخلا
في ذلك الجيش الى تحت راية اسامة فكذبه ظ من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر وان اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا ينافي
حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مامورا بالصلوة فيها على ان كونه مامورا بالصلوة من جانب النبي ص بعلم من النبي ص انه حاضر في المسجد غير خارج
معسكر اسامة عند الشيعة كما مر وانما المسلم عندهم انه بعد تخلفه كان يحضر المسجد خفية لاستخبار حال النبي ص فامرت عايشة بذلك ولما استشعر النبي ص
بذلك تكلف الخروج الى المسجد ونحى ابا بكر عن المحراب وام بنفسه ولعل تكلفه ص للسعي في الخروج وتبعيد ابي بكر عن المحراب انما كان لاجل ما لحقه ص
وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فتفطن **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني
وكيف يجوز نصب من يرشد العالم من يطلب الرشاد منهم **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان
سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله ص ما منكم من احد الا وله شيطان فقالوا وانت يا رسول الله فقال وانا ايضا الا ان الله اعانني عليه فاسلم وهذا من
باب انصاف الصديق واما طلب الرشاد فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله ص بهذا في قوله تع وشاورهم في الامر ولم يكن هذا الا من كمال الانصاف
في الراي وما ابقاه الا من التابعين وكلام الصديق ان صح الرواية من هذا الباب **واقول** اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال لمنع
صحته ويشعر بتسليمه ثم تصحيحه بقوله فان لكل انسان شيطانا اه وثانيا انا لو سلمنا ما روي من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا يبلغ
مقصود المص لان استدلاله باعتراف ابي بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بحصول المعصية فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه سلط عليه بايقاعه اياه
في المعصية وعدم انفكاكه عنه مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله
غالبا على من صحبه كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القران وهو لا يوصف
بالشيطان كما لا يخفى والمقابلة الشرطية المذكورة على ما يجيء منه من طلب المشورة وطلب الرشاد فمع ما مر من ان استدلال المص ليس عليهما مردود بان طلب
الاشارة والاستفتاء في احكام الحلال والحرام الذي يحيط بها استقلال الامام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر بهذا
الاسلوب من الكلام الذي ينادي على قايله بالعجز التام **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لم يصح عند نادوا به
هذا الخبر وان صح كان تحذيرا من ان يتفرد الناس بلا حضور العامة بالبيعة ولهذا سماها فلتة وكان ذلك لضرورة دعت اليه وذلك ان النبي ص
توفي من غير استخلاف احد وانما لم يستخلف النبي ص ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرايع بل هي من الواجبات على الامة فاوجب عليهم ان ينصبوا بعده
ولهذا وكل امرها اليهم فلما توفي رسول الله ص اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا بينهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي
كان وقوعه سببا لذهاب الاسلام لضعف قلوب بذبعها عن الاسلام بسبب فوت رسول الله ص وارتداد العرب فتسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانا يؤخران البيعة الى حضور جميع الناس لاتفاق كل الاراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد في الخلافة
هم العسكر ولم يكن لها لانها من الضرورة دعت الى التعجيل للبيعة فلما تم هذا الامر اراد عمر ان يبين للناس ان بيعة ابي بكر كانت فلتة دعت اليها

الضرورة فلا تعادوا الى مثله ولا تعملوه دليلا فلا نص في هذا الكلام طعن لا في ابي بكر ولا عمر واما قوله يلزم خطأ احد الرجلين لان ارتكاب
احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي تزكيه في غير حالها انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب تبديل الحروف وخارج النقل ليبني عليه ما يشاء من المقال ثانيا ان قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم مات
من غير استخلاف ثم اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي عليه السلام واما عند اهل السنة فلما مر نقلا عن فخر الدين الرازي انه قال ان النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فاستخلف ثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا
ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاج الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول ومن هيهنا يعلم توجه المنع على قول الناصب وهذا وكل
امرها اليهم اه ورابعا انه من اين تعلم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سببا لهدم الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة من كبار
اصحاب النبوة ورئيس الانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا به لم يقدر غيره على
المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كان لحب الجاه والطمع في الخلافة لا لتحمل ما تكلفها له اهل الجهالة واي مسارعة
يتصور في انه بعدما ساع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفرد معهم انتظار حضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي واما قوله مخالفة بعض طوائف العرب فانما
نشأ لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند استدلال المصنف على امامة امير المومنين بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الاية فلو انصفوا اعترفوا بانه كان لو اجتمعوا ذلك اليوم لاجتمعوا في دار النبي مشتغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يتفرقوا للنظر
في حال الامام على تقدير عدم النص من النبي ورأيه المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا اهم الاشياء كتجهيز النبي وتعزيته ملالا ذكر عمر عند مرض النبي
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان صادقا في قوله هذا لكان الواجب عليهما ان لا يبكرا الى سقيفة بني ساعدة لمنع الانصار ولو وجوده تاكره ومشاوره
انهما كان الموافق لما اعترفه من كفاية كتاب الله ان يقولوا لهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله لا ان يقول حسبنا ابو بكر لحسن الشامل فان هذا
ويوم احد من خواص هذا التعليق وتسوية للحقيق واين كيف لم يسارعوا الاجل الدين يوم بدر ويوم حنين وغيرهما من ايام غزوات النبي وفروا يوم الاحزاب
في خيامهم وعمرو بن عبد ود ينادي بهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمدوا وجبنهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب نهزموا فاقيم هزيمة فلما لم يظهر
منهم المسابقة والمسارعة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لال محمد
كما صرح به الغزالي في كتابه الموسوم بسر العالمين ولله در القائل في شان علي ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقوا وما سبقوا الى احد ولا بدر ونجم
معار الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في واقعتهم وتوافقوا فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفن رسول الله ويمكن
نائرة حزنهم في تجمعهم ويجتمع المهاجر والانصار من اهل الحل والعقد وافاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وكميل وابي ذر والمقداد وحذيفة بن
اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب الى الصلاح والرشاد اقرب من الشبهة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في العالم فلماذا تعجلوا ولم يعبؤا بهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله بل لغاية حرصهم على الملك صادروا عن مصيبة رسول الله غافلين عن
موافقة اهل بيته في تجهيزه ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وتبعة ولم يزل لهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق
والشقاق حتى قال قائلهم بايعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر بل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
اخر نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا وقال الاخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
هاشم ان يليكم تيمي ذليل وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن الممدة الرواق المشيدة النطاق
القائمة باهلها على ساق فصار هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المومنين على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري
وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله نصح ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقد اعلمهم
الموحش بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث وغيرهما مما وقع فيه الخوض وخامسا ان ما ذكره الناصب الشقي في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فلتة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك ما دعت اليه الضرورة ايضا في صحة منع المعاودة اليه معللا بان الارتكاب حال الضرورة لا ينافي
تزكيه في حال غيرها فظهر ان ما ذكره من الطامات انما كان للمغالطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شان البهوت اللجوج الذي اخل نظامه واختل
نظامه بل نقول ان حضور الثلاثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة منشأ الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي كان اعلم
بعاقبة الامر بعيدا وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خلل ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع باهل بيته
والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات ظاهر كلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فاقتلوه انتهى وان تكلف هذا القدر من التطويل في مقام التاويل انما لا يصدر الا عن المتحير المبهوت او عن ملاحدة الموت **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها قول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة والا لم يصلح لها ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا

الكلام

الكلام فهو من باب التواضع وتاليف قلوب المتابعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد نقل انه قال هذا بعدما شكى بعض اصحاب
رسول الله استبداده بالخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقيلوني فاني لا اريد الخلافة وليس عندي شيء لا اقدر على طرحها فهذا من باب الاستظهار
الامالة والحكومة كما ورد ان امير المومنين كان يقول لا ابتغي الخلافة عند تعلل المحتضر ومن حمل امثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعلها من المحال
فهو جاهل بعرف الكلام انتهى **واقول** يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي
مذكورة في التجريد مسلمة عند شارحه من اهل السنة وفيما نقله الناصب بلا وجه قول ابي بكر ان لا دلالة على ثبوتها عند بعض الصحابة وفيما سيأتي
في ذيل شرح قول المصنف ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المومنين الخ من نسبته رواية هذا القول الى اصحاب الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند النقاد
لا انه من التشكيك صوابه ان صح خبر صحيح ومن خواص هذا التعليق ما يتجلى هيهنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول على الافضل
المجوزين له وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتجه وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول الذي كان
اقتضاه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخيرية
بعلي بل قال اقيلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا ايضا اعترافا بالواقع منه
ثالثا ان قوله وقد نقل هذا بعد ما شكى اه مجرد تمويه وتلبيس الذي به لترويج باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على
الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره خير وافضل منه وما نقل عن علي لو صح فهو من قبيل الاول فلا اشتباه به لا يصلح الا للمغالطة
الصبيان او اخوان الناصب من اهل العميان ثم من جملة ما فعله من التمويه والتلبيس تفسيره قول ابي بكر فلست بخيركم وعلي فيكم بقوله فاني لا اريد الخلافة
وليس عندي شيء لا اقدر على طرحها فان هذا كلام مباين لما قال ابو بكر وانما هذا الكلام المنقول عن عمر عند ملاقاته ملاحظة ودفع
ما علمه فيما رواه ان يتشبث به في المقال فقال لا وليس من الذي يشتري فيه الخلافة بخبر واحد فقال او ليس لا يفعل ذلك قائل ولا يتبعها الا طرحها
حتى اخذها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف زين الدين العاملي قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام ابي بكر ليس صريحا
في طعن عمر وانه في ارتكاب الخلافة واقتحامها جربا الشرع والشرع فيها فهذا مخالف للعقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله
بكر وبيعة من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجيء منه مرة الخلافة وان تلبسه في تلك الدعوى لا يوافق لشانه والا فالخلافة مما
لا يتوقف على بيعتها ايضا لو كان صادقا في ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة والزبير ومعوية بجوامع الجنان والادكا فضلا عن خيرتها لكن لما علم
ان عمر ليس في بيع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها صادقا وان صدر ذلك منهما كان خدعة وذبا للناس لاجرم لم يسارعوا الى اشترائها
من عمر فليضحك قليلا وليبك كثيرا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سالت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق
وهذا شاك في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك والا فقد دفع بالباطل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وانه لما دفع الانصار
عن الخلافة كان يدعوا الى طلب النص فما حدث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان تمنى
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله حقيقة الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يتعهد طلب زيادة الاطمينان يحتمل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزال يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في تجويز
احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الجزم بذلك الاستحقاق فيكون تقمصه للخلافة تصديا من غير استحقاق وتوسلا بسوء
الاتفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا امارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك في انه هل كان للانصار حق في امر الخلافة والامامة اولا حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهار الشك في حق الانصار
انما كان ليوقع في الاوهام انه كان متجازما في عدم تعلق امر اهل البيت بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت بيدي على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الامالة والخلافة كما هو دأب
العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن ياتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب لا يطمع فيه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة سيما الخلفاء
وارباب الرايات ولا يتوجه به طعن واما ما ذكر من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذا رواية فلعله انتهى **واقول** تحسر ابي بكر لو لم يضرب اليد على يد احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثابتا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة ولم يعد
امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب تقليدا لدأب العارفين في تنبيه من ياتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة
الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيرهما فلا انكار بارد والمنكر رجس مارد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان النبي لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره

ونفذ لاداء سورة البراءة ثم رده من لم يصلح لاداء ايات كيف يصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في سائر البلاد
انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله دعوى عدم توليته دعوى زور باطل مخالف للمتواتر فانه لا نزاع بين احد ان ابا بكر كان وزير رسول الله
لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا
وابو بكر وعمر وفعلنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا تولية ولا عزل الا برايهما ومشاورتهما ثم انه في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين
وكان في غزوة تبوك اخر غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من العساكر في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق
ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة وانما بعث علي بقراءة سورة البراءة ونبذ العهود فقد ذكرنا سببه فقول هذا الرجل الهائم الجاهل بالاخبار والاثار كان
ابو بكر يصلح لاقامة الدين من اول تواتر الاسلام واظهار اثار النبوة اتزعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القران على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج وقائد
رسول الله في الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما لحقه علي رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا
كان امير الحاج تلك السنة وتخالف الخبر المتواتر ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهلك وتعصبك انما ينبغي من ناظر في كتابك يا سفيه البطال
ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين ايام مرض رسول الله ص اتدعي انه لم يصل بالناس او لم يامره رسول الله ص بالصلوة في ايام المرض وكل هذا مما يدعيه باطل
وتخالف الصحاح الاخبار الجارية مجرى المتواتر اي ولاية اتم من الامر بالصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول الله لم يصل خلف احد من امته الا عبد الرحمن
بن عوف في ركعة من السفر الا ابا بكر الصديق ثم انك لم تستصلحه لولاية امر من الامور فويل لك ما اعراك في الجانب الجاهل انتهى واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان دعوى عدم النزاع بين احد في وزارة ابي بكر لرسول الله ممنوعة بنزاع كل احد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على
وحدة الوزير كما يرشد اليه وزارة اصف لسليمن ووزارة هرون لموسى الى غير ذلك وقد ثبت وزارة علي للنبي ص بقوله له ع انت مني بمنزلة هرون من موسى
فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه ع لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير
مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا للحاجة الى رايهم واستعانة بعقولهم كما
مر مفصلا واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول الخ كذب من الناصب على النبي وعلي ع ومن العجب انه يكذب على
رسول الله ص لم يرو في ذلك عن علي ع لئلا ينازع فيه الشيعة والدليل على اختلاق الناصب هذا الكذب والافتراء انه في سائر المواضع يلقي ذكر علي بقوله ع و
ها هنا انما اراد ان يوضع الحديث على لسانه ذكره بقوله ليظن الناظر ان الناصب حيث انه يعظم علي ع يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن انما يتوقع من جهال
اهل السنة واما اذكياء الشيعة فحاشاهم ان يذهب عنهم مثل هذه التمحلات ثم ان قصد بذهاب النبي مع ابي بكر وعمر ذهابه ص معهم الى عيادة مريض او
مشايعة جنازة او نحو ذلك فلا اختصاص لهذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى مبارزة عدو ودفع باطل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبارزوا
احدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان او صاحبا او غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله فعلت انا وابو بكر
فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله ص مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي وكذا فيما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية و
المشاركة في غير ذلك مما لا فضيلة فيه وكيف يشارك مع النبي ص في القول من لا يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما
ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما
من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر قد امتحنهم النبي ص باعطاء الراية فرجعوا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب
الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عن ذلك عين ولا اثر ولو صح فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه تعالى اخبر النبي ص بانه لا يحتاج فيها الى حرب
ولا يعنى بقتال عدو وان الامور تنقاد له بغير سيف فخرج النبي ص بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا ع في اهله وولده وازواجه ومهاجره
في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غير علي ع جاز ولم يكن فضيلة ولو علم الله ان نبيه يحتاج في هذه الغزوة الى الحرب لم ياذن في تخلف علي ع
بلبثه عنها واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر للحج فقد مر بيان كذب ذلك مع بيان منشا توهمهم فيه وبيان ان ما ذكره من سبب بعث علي ع لا يؤدي الى
طائل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يصلح لاقامة الدين الخ فان اراد بها اقامة الدين وترويجه ولو في مكة في بدو الكفر وا
للجبن كما مر فهذا مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك لا يسمى في العرف اقامة الدين وان اراد به صرف ماله في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا موضوع اولياته وان اراد
به انه كان بانفاقه او من جملة سواد عسكر النبي ص فلا تفوق به للدين بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يكون في الاراذل المصلحة في انهم المقاولة
وكونه من سواد العسكر يشترك فيه ابو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله اتزعم انه لم يهتد على قراءة عشر من القران الخ فمدخول بان
المص لا يزعم ذلك اصلا للعلم بانه لولا اقتدار ابي بكر على قراءة العربي لما جعله قريش معلما لصبيانهم وانما يعتقد ان الله ورسوله لم يعلما امينا في اداء
وعلموا انه ربما خان في الاداء كلا او بعضا مواضع مع الكفار ولخل بالمصلحة او لانه ربما استخفه ترتيب الجبن وذل القوم ولم يمكنوه من الاداء او لانه
ربما سال احد عن معنى بعض تلك الايات فيعجز عن بيان ذلك ويهجم كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وغيرهما وكان ذلك موجبا لاهانة سيد المرسلين واما
سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك قوله وتخالف الخبر المتواتر قلنا اين الخبر فضلا
عن تواتره وكان الناصب نسي ما ذكرنا سابقا من ان الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد او اثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رووا المص انفا عن جامع

الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان لو سلم لم يكن ممتنعا الادراك ايام الموسم بعد ذلك لان الالتقاء مع علي ع كان اول
يوم من ذي الحجة واداها علي ع يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وبينا منشا توهم امارته للحج وقد يبقى ان يكون
امير الحج في تلك السنة علي ع او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة اميرا ثم ما زعمه من ان قضية اداء البراءة كان فيما بعد فتح مكة مردود بان قضية البراءة
وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي لما خرج الى تبوك وتخلف
المنافقون فارجفوا الاراجيف جعلوا المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاز كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى لما علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب ربما يخاف على نفسه في اداء الايات ولم يات بما هو حق الاداء لغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس مراد المص انه استرجع لعدم الوثوق عليه
بمعنى انه كان يسرق بعض الايات كما فهمه الناصب واما ثامنا فلان قوله اتدعي انه لم يصل بالناس او تكلم بلسان الامامية فلا وجه لاستفهام الانكاري لما
مر من ان صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي ص وانما كان بامر عائشة وانما استشعر النبي ص تكلف الخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا مما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلوة ام فيها مؤخرا فتذكروا اما رواه صحاحه ففي
سقط عند تامل في نفس الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما تاسعا فلان ما ذكره بقوله اي ولاية اتم من الامر بالصلوة مدخول بما مر ايضا من ان الامامة
الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها تجوز خلف فاسق قريش وغيرهم بل عندهم انه تجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا تصح في غير قريش على قول
الخصم وايضا قد صح عند الخصم ان النبي ص قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين قبيلتين من الانصار فعاد وقد فاته المغرب وقد قدم الناس
عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي ص صلى خلفه وهذا على تقدير صحته ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفاقا وايضا فانه
استخلف عليا ع على المدينة ولم يعزله وهذا الامر ادل على الامامة من الصلوة لانها جزئي في ضمن كلي وايضا قد نقل المص سابقا الرواية المشتملة على ذم من مسند
احمد بن حنبل فدل على ان الرواية المخالفة المذكورة في كتب المتاخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون مخفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل ويكون في مدة عمره معتقدا لذلك وبالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث
الرد وليس فليس واما عاشرا فلان ما رووا عن ابن عباس غير مروي من طرق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فتنبه وتعسا للناصب لا يزول الاحمق الجاهل
بان حديث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي
واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي ص قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقران مخالف لذلك فان صريحه يقتضي دخول النبي ص فيه بقوله تع يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال
الله تع وورث سليمن داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من ال يعقوب وناقض فعله ايضا هذه
الرواية لان امير المؤمنين ع والعباس اختلفا في بغلة رسول الله ص وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ع ولو كانت صدقة لما حلت على علي ع وكان يجب على
ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذي حكى الله تع عنهم بانه طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ فدك من فاطمة ع وقد وهبها اياها رسول الله ص فلم يصدقها مع ان الله تع طهرها وزكاها واستعان بها النبي ص في الدعاء على الكفار على ما حكى الله
وامره بذلك فقال قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامره الله تع بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي
كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين ع وشهد لها فلم يقبل شهادته قال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تع قد نص في اية المباهلة انه نفس رسول الله ص فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله ص بامر الله تع في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلام فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تع قد امر النبي ص بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابناءكم وحكم رسول الله ص بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا يقبل قولها مع ان النبي ص قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي ص قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا بد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تع خيبر على رسول الله ص جلى اهل فدك فصالحوه فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اقسام
الفيء وكان تحت يد رسول الله ص كما يكون اموال الفيء تحت ايدي الائمة وكان رسول الله ص ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل من نفقة
عياله في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله ص وترك ازواجا واهلا ولم يكن تحل لازواج النبي ص التزوج بعده لانهن كن امهات المؤمنين ولم يكن سهم
في اموال الفيء حتى ينفق الخليفة على ازواجه من سهامهن الفيء ويترك ذلك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي ص فكان ينفق منها
على ازواج النبي ص وفاطمة واولادها وما كان يفضل عن نفقتهن يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله ص فلما انتهى الخلافة
الى عمر بن الخطاب حصل في اموال الفيء سعة وكثرت خمس الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي ص عطاء من بيت المال وفرض سهمهن

النضير الى علي وعباس وجعلها بايديهم ليعملوا بها كيف شاؤوا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا في سهم بني النضير ورفعا امرهما الى عمر بن الخطاب
فدك وعمر انما تركهما كان هكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤوا هذا ما كان من امر حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله عنها ان فدك وانها نحلة لها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن في ابي بكر بحكمه في فدك فليس بطعن واما ما ذكر انه احتج برواية الحديث وعارض به النص فان
الحديث اذا صح بشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر قال
بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فقالوا جميعا اللهم
نعم كما رواه البخاري في صحيحه وروى ايضا في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث
عدم توريث رسول الله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن
تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان
غريما لان الصدقة تحل عليه فما اجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك ومن لم يعلم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون لقوله تعالى وورث سليمن داود فالمراد به ميراث العلم والنبوة والحكمة وما دعا
زكريا فاتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبورة والامامة بسبب دعائه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرث
واما ما ذكر انه نافى فعله في توريث علي السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود وبهذا المعنى
تشتمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد بها الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المتبرع بها
وهذا الثاني الاخير هو الذي كانا محرمين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان ميراثا لكان العباس وارثا ايضا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت الذين حكى الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول اهل البيت
على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته ونفي ضده فليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فاتى بالحسن على فما قبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين انه اهل الفضل
الا تعلم ان هذا الدعوى لحق بيت المال وههنا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما رعاية ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع
المدعي الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو تم حجة حكم والا توقف ولو صح نصه مرافعة فدك بأبي بكر علم انه ما كان يجب عليه من طلب الحجة من
سماع المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها فلم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعدم شهادة الفرع كما فعل
سماع شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه مراع لقواعد الشرع الشريف بحكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما ان شهادة
ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامراة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس باقل درجة من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن فاما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب وقد غاضب على الغير فقد يغضب لغرض دنيوي لفضول المغضوب عليه في اداء
حق الله وهذا الغضب من باب العزة الدينية ومما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب الديني واقول اولا ان ما ذكره
من ان فدك كان من قرى خيبر فكذب لما رواه اصحاب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت الى اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلث افاءها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار ارسلوا الى رسول الله يسألونه
ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب فكان خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حيوته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله وانا
وارثه فكانا يتخاصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا فقد سلمتها اليكما فاقتصلا فيما يؤتى واحد منكما من قلة معرفة فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم يزل
في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وخرج

وخرج عليه بنو الحسن قبضها عنهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المأمون فجاءه رسول بني علي
فطالبه بها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المأمون فقام دعبل وانشد شعر اصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مأمون هاشم فدكا وفي فدك اختلاف
كثير في امرها بعد النبي من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك التي ادعاها فاطمة ما كان ان
لم يعرفها المنازع فكيف اولا في اصل نسخه بخطه المشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره
هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن
الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئتماني تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى
رسول الله وبالنسبة الى علي وعباس حسبما هو الاصل يدل على شكه في ذلك ولما شاع عن عمر رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر منها اتى به
من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حماقات عمر وشنع عليه بها ولاصلاح ما افسد
الدهر وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب فعال الشناعة عن عمر كما انه فعل مثل ذلك في كثير من الاحاديث ولهذا صار كتابه معتبرا بينهم كما ذكرناه
سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم انه قد ارتد في الخلاف كثير من رواة اخبارها بحسب الاهواء وشدة المراء وايضا بما نقلنا دارا والشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز قد رد فدكا الى بني هاشم وروى ايضا انه ردها الى اولاد
فاطمة انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله كان ينفق على ازواجه ونسائه عياله ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك من غيرها مما اصطفاها الله لنبيه
ولو كان كذلك لكذب الازواج فاطمة في تلك الدعوى ولقلن لها انه كان ينفق منها علينا وعليك الى حين وفاته فكيف تدعي الاختصاص بالهبة والنحلة
ولبس فليس يعلم ان فاطمة كانت صادقة في دعواها وصح ما روي من ان فدك كانت بيد وكيل فاطمة وان ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله ان ما ذكر من دعوى
فاطمة من ارث فدك او انها منحولة لها من رسول الله فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها للارث مذكور في اواخر باب غزوة خيبر من كتاب البخاري حيث روى
باسناده الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله فقال رسول الله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة والذي يدل
ايضا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار الناصب لذلك انه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت حتى يحتاج ابو بكر في اخذه عن يدهم
الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وقد روي من عدة طرق من طريق غيره ايضا انها ادعت النحلة اولا ثم لما
انهم عكسوا قضية الشرع في شانها وطلبوا منها البينة على ان ما بيدها منحولة اياها فلما لم يقبلوا النحلة ادعت الارث ثابت بمضمون الخبر
من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح بشرائطه يخصص حكم الكتاب انما هو في الحديث المتواتر والمشهور كما افتى به
ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا لكتاب الله تعالى يكون مردودا لقوله اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه والا
فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر دون السنة المتواترة والاحاديث المشهورة ولعل من جوز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد بنى بنيانه على فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من قبيل الغرانيق العلى الذي
جوز اهل السنة القاء الشيطان على لسان النبي وكيف يستبعد ذلك مع ما روي سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني اه وخامسا ان ما روي عن عمر
من انه ذكر حديث منع الارث بمحضر جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود بما مر مكررا وبانه لا يقوم حجة علينا وانما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المتأمل يجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا او يسمعه
غير ابي بكر حتى نساء النبي وعلي وفاطمة مع انهما كانوا امد او مثبتين في ملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته ولا
يوصي اليهم بذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه كان مأمورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث
شهر بن حوشب عن ابي هريرة عن ابي داود ان النبي قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله تعالى ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار فاي ضرر
اعظم من ان يكون النبي كتم ذلك عن وصيته وورثته واوقعهم في الجناية لا فائدة له فيه وحاشاه من ذلك وهو رحيم رؤوف بالاباعد فضلا عن الاقارب
ان قلت كفى تعريفا واعلاما بذلك الخبر الذي ذكره النبي لابي بكر من كبار الصحابة قلت الكفاية ممنوعة لان ابا بكر انما غلب على فاطمة بذلك الخبر من حيث انه صار
خليفة وقاضيا وادعى انه علم قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجراء الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك
الخبر الواحد حجية اصلا في اثبات كون تركة النبي صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته في مقام
الشهادة واما عند المدعية عليه اعني فاطمة فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لان يقال ان النبي لما علم ان ابا بكر يكون الخليفة
لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد فلا عرف بذلك فيما نحن فيه تقرر ذكر على ان ما ذكر في حديث ابي هريرة من قوله
لا تقتسم ورثتي دينارا اه لا يدل على عدم الميراث غاية ما فيه ان يكون وصية بعدم الاقتسام ومرافعة الى غيرهم فينزعها ويتبرع بها ولو سلم
دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة اذ على هذا التقدير كان فدك لا يخرج عن يد فاطمة يوم وفاة النبي فقد خرج عن كونه
من تركته وما تركناه في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر بقوله ما تركنا صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من مال النبي بالهبة والنحلة انه ما
تركه لاجل انتقاله في حيوته الى ملك الغير انه مما تركه النبي وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على

الآية فهو شيء لا يمنعه الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا رواه عدة غيرهم في دينهم حجة عند الشيعة فهم انما يسألون عن وجه صحته مع تفرد الراوي
المتهم في روايته كما صرح لا بصير ما ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول وانما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الآية
بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا دلالة على ما حمله عليه من المعنى اه فمردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بدلالته مع ما اشتهر
من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما مما اشتهر وقد احتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله صدقة تمييزا ويكون معنى الحديث ان ما تركناه
على وجه الصدقة لا يورث احد فتوهم الراوي وهو ابو بكر في ذلك لاحتمال ان النبي صلى الله عليه وآله قد وقف على لفظ الصدقة فظنه ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية
لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز انما هو شأن اهل الاستنباط لا كل من صرف كثيرا من العمر والعشاء ولعل الناصب اراد بقرينة الحال الذي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال
الاخر في ذلك الحديث فقرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت عليهم السلام وهذا مسلم لا شك فيه وسابعا ان ما ذكره من ان الشهادة لا تسمع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم الا الاهتمام بشأن الرواية ان يكون اكثر مما ذكره صاحب المقصود وغيره من ان الرواية مشتبهة لشرع عام في
لكونها متعلقة بالديانة سيما العامة محل الاهتمام على ان غرض المصنف احتمال ارادة ابي بكر في روايته ذلك جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيها فلا
تقبل منه ولم يقل احد ان التهمة لا يوجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه واما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا
استبعاد فيه لانها من موضوعات يلبس العامة فلا بعد في كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثامنا ان ما ذكره من ان الميراث في قوله تعالى وورث
سليمن داود الآية ميراث العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في انتقال المال لغة وشرعا فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وليس فيه
وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يكن على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون اخر وقد خلق الله كافة
نبينا هو آدم عليه السلام فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك اولاد اولاده الى يوم القيمة ويلزم ايضا ان يبطل هذا الحكم
الحكم بان ورثة محمد صلى الله عليه وآله ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صححنا خلافته كما ذكره والا يجوز تقديم المهدي على عيسى او يجب
الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة ولهذا تراهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي عليه السلام لئلا يخرج سلطان محمد صلى الله عليه وآله من داره وقعر بيته قالوا هذه
هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون مذهبهم الهرقلي ويقولون ان النبي صلى الله عليه وآله يتولد منه النبي ويرث منه النبوة وتاسعا ان ما
ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا هو الذرية والمحبوبية والامام لستجيب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا اه مردود بما في تفسير
النيسابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن والضحاك ان المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعوا الاجماع على ان يحيى قتل
قبل زكريا مردود بما في الكشاف وتفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استدل به بقوله لو كان المراد وراثة المال ما استجيب دعاؤه
لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا لان يحيى قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي التعدية في جانب
النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك اذ لو لم يقتل لبقي وورث من زكريا كما هو الحق
في مسألة الاجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا عليه السلام ولهذا اجابه سبحانه
وتعالى بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الآية فهم على انه لا مجال لحمل الآية على ارث النبوة لان الموالي في قول
زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف منهم ما كانوا صالحين للنبوة
لانهم كانوا اشرارا فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي اه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا
قابلين لها لما كان معنى للخوف عن وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لم يبعث النبوة لمن لا يكون اهلا لها وعاشرا ان
ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي عليه السلام السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح اه مدخول بان المروي ان عليا والعباس
اختلفا في ذلك لا بشيء من جهة الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي عليه السلام من جهة الميراث مع ان ابن العم اذا كان ابا عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي
كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما العدد توريث العم مع البنت كما هو مذهب اهل السنة
ويؤيد ذلك ما نقلاه من كتاب المعجم وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان
قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتماني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب
ميراث امرأته عن ابيها ومنه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح ايضا
بطلان ما اجاب به الناصب ولو كان ميراثا لكان للعباس وارثا ايضا لانه كان العم ولو كان ذلك لا انهما من بيت المال لكان على ابي بكر ان يأخذها منهم في اوائل
وحين تخلف علي عليه السلام عن بيعته وقبل منازعة علي والعباس فيهما مرتين في زمان خلافة ابي بكر وزمان خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه فيتوجه ايضا
لو كان من بيت المال وكان اعطاها لعلي عليه السلام من باب المصالح فان كان للسيف لم يكن صلاحا للعباس لكون علي عليه السلام اشجع فقد كان العمامة صالحة له او كان
العقد وتطييب خاطرهما فيتفضل النزاع بينهما بتوزيعها بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه واذ لم يقع ذلك دل على انه جاءتهما كانا على وجه الميراث
والحادي عشر ان قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب اه مناقشة ضعيفة اخذها من كلام صاحب المواقف والمناهج
الجديد للتجريد حيث قال ليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد له الحكم بما علم اليقين وان لم يشهد به شاهد

المال كذلك يقتضي التعدي من التوريث في خبر ناقص

بل كان النزاع من علي وعباس

انتهى وثانيا المأخوذ عنه ايضا ظاهر لانه قد فرض العصمة بحيث حصل العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وايضا قال ان للحاكم ان يحكم بما علم فكان البرهنة
مع ان المال ليثبت بشاهد ويمين وكان فدك لما في تصرف فاطمة عليها السلام بلا منازع فيكون اخراجها عنه ومنعها منه وطلب الشهود منه وعدم قبول تلك
الشهود باطلا وايضا المدعي انما افتقر الى الشهود لارتفاع التهمة عنه وجواز ادعائه باطلا فلا يستظهر بالشهود على قوله لان لا يطمع كثير من الناس في
اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة عليها السلام وعلى ظلم مانعها وطالب البينة عليها ويشهد على
صحة ما ذكرناه ان النبي صلى الله عليه وآله استشهد على قوله في بيع الناقة الاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي صلى الله عليه وآله من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة لي اتشهد
ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فجعل النبي صلى الله عليه وآله شهادته شهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل
الصدق ويغني عن الشهادة لما صوب النبي صلى الله عليه وآله شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره باسناد الا له عليه بدليل صدقه وعصمته ومثل هذا ما قاله البعض
على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا هلكت الوديعة او ادعى من يودع عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة
بلا بل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها ختمها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله تعالى ورسوله
باذية فاطمة عليها السلام وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة لطلاق ابتز الشهادة ودعوتها انما
حنقه صلى النبي صلى الله عليه وآله بمن عد المغلوبين عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلايل عصمة فاطمة عليها السلام ما اتفق على نقله الامة من قوله صلى الله عليه وآله من اذى فاطمة فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة عليها السلام كانت معصومة من الخطاء مبرأة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب اذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك
لوجب اذاها ولو جاز اذاها لجاز اذى رسول الله واذى الله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها كانت معصومة حسب ما ذكرناه ومن العجب تعصب صاحب المواقف فهمنا
المقام انه مع ما منع عصمة فاطمة عليها السلام حمل قوله صلى الله عليه وآله بضعة مني على المجاز وقال وايضا عصمة النبي صلى الله عليه وآله قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المؤمن الى هذا الرجل المتعصب
انه يقدح في عصمة النبي صلى الله عليه وآله وبضعته لئلا يلزم قدح في ابي بكر واي عصبية وظلم ازيد من هذا فلعنهم الله انى يؤفكون واما الثاني عشر فلان ملخصه
يرجع على ما مع الجمهور عند شريح فهو مما افتراه الخصوص لمحجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكفى في بطلان حكم شريح قول علي عليه السلام لست اهلا للقضاء اه
واما قوله الغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع اه فمدفوع بانه انما يجب مراعاته للظاهر اذا لم يحصل العلم لهما بالباطن يقينا والعلم
الضروري حاصل بصدق المعصوم كما مر ونعلم ان ابا بكر لم يعدل في قصة فدك عما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله ولم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين
لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع نردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان عالما كيف
اقامهما شاهدا فدل على ان عدم سماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب ليستند الى فعل ابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان شهادة ام
ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدخول بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الآية كما توهم اما اولا فلان الآية دلت
على جواز الحكم بالشاهد والشاهد والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه
ليس بنسخ فيجاز تخصيص الخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان تخيير بين استشهاد رجلين او رجل
وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الآية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقصور شهادة الرجل والمرأة عن نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الآية واختلفوا
بعد الجمهور مما هو الحق في المسألة مع ان اكثر الجمهور يقولون بجواز القضاء من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسألة
كمسألة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف فيهما مرجوح حتى ذكر في شرح المنهاج ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة
وغيرهم فهل يكون وجه لو توقع فرعه وراي ابي بكر على الطرف الذي اوجب تضييع حق اهل البيت عليهم السلام واخذ ضياعهم وعقارهم الانقصاض ازمهم والاهتمام
في فقرهم وانكسارهم واما قول الناصب في ابي بكر ليس اقل قدرا من شريح اه ففيه ان على تقدير مساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه ما يطعن به
امير المؤمنين عليه السلام على شريح بقوله لست اهلا للقضاء اه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة
كان من العوارض البشرية اه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة عليها السلام مع اسنادها الى حين وفاتها كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله صلى الله عليه وآله من اغضب
فاطمة فقد اغضبني وفيه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان هذا الحديث وحديث يؤذيني ما اذاها اوردهما
العلماء في باب مناقبها عليها السلام فوجب اختصاصها بهذه منقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي صلى الله عليه وآله في الحديثين وايراد كلمة من دون ما المفيدة للعموم كما تقرر في الاصول
فدل على انها عليها السلام لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها عليها السلام وطعن من غضب عليها وقد قال البنا والذي نقول ابن ابي دهب شرح الاحسان والنكرم
ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة عليها السلام في فدك ما عامل النبي صلى الله عليه وآله مع زينب بنته في التماسه عن المسلمين في ايام عسرتهم ان يردوا اليها المال العظيم الذي بعثه
لفداء زوجها ابي العاص حيث اسر يوم بدر كما نقل ابن ابي الحديد بالكلام في ذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن فدك اسوة
منهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابي العاص بان قال هذا بنت نبيكم تطلب هذه النخلات فطيبوا عنها انفسها اكانوا منعوها ذلك
لو يباسوا بالنبي في شرح الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقوا اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الابرار فان قلت يتوجه على ما ذكره ابن ابي الحديد انا نعم
امكان استيهابها ابي بكر فدكا من المسلمين على قياس ما امكن للنبي صلى الله عليه وآله استيهابها ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته كان مشتركا بين جميع

محصور من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فامكن الاستثناء منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين فلو سلم كثرة المسلمين لو
في مدة خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لا يدخل تحت ضبط ابي بكر فنقول من اين ان تلك الصدقة لم يكن صدقة ولجبر جبريه على اهل البيت
بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما روي من سيرة الثلثة سيما عثمان من انه
اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلثة الافريقية وقيل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة ولما
جوز ايذاءها المستعقب للطعن والملام الى يوم القيامة والذي يدل على اجتنابه تلك الصدقات من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة
النبي صدقة واجبة لكان كل ذلك داخلا في التركة معدودا من الصدقة الواجب حرامها على امير المؤمنين فكيف جاز لهم ترك ذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين
التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه ايضا يدل عليه ما رواه جماعة منهم ابن حجر المتاخر في صواعقه من ان العباس رافع عليا الى ابي بكر في مطالبته بالميراث
عن رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله وانه اولى بتركة النبي من ابن العم فحكم ابو بكر بها لعلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال
الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز رد فدكا الى بني هاشم انتهى ولا يخفى
بان حصل ابي بكر وعمر بها كاحيوة لانفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة ع لما نازعهما احد من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك تضعيف الظلم في اهل البيت وهضم شوكتهم وانفضاض
موالهم وتشتت اشياعهم من حواليهم لياسوا بذلك على ملامة الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي
سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق ع بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال
هشام الظاهر لا قال فخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او ان يكون احدهما محقا و
مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك قال يحيى بن خالد فخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا ضرب الرشيد
عنقي ووردت علي مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت لهم لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن
في قصة داود حيث يقول الله عز وجل وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطيا وايهما
كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم
يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها داود ع في الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال فقلت له كذلك علي ع والعباس رض
لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على خطائه ويدلاه على ظلمهما في الميراث ولم
يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المص رفع الله درجته ومنها ان عمر بن
الخطاب احرق بيت امير المؤمنين وفيه امير المؤمنين وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى
عمر بن الخطاب منزل علي فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي ع في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا
فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين ع وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق
علي ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكره مصنف كتاب المحاسن وانفاس
الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء ان كان هذا النقل صحيحا عنهم وانهم قصدوا بيت النبي لاحراق اولاده على
شيء لا يجوز معه هذا الانتقام ولا يحل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي لهم وكان ذات يوم يخطب فعثر الحسن ع وهو طفل صغير
فنزل من منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين يوما في حجره وهو صغير فزعقوا به فقال ع لا تزرموا على ولدي بوله
مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم ويأتي لعلنا وجد لا تقيد الى هذه البيعة والنص عن دال عليها ولا العقل فهذا بعض ما نقله السنة
من الطعن في ابي بكر والذنب فيه على الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اسمج ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة
وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته
واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا شك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف يعلم
ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون اقبح منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت
ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم

كانت

كانت متصلة معمولة من الخشب والسعف لنابليبقاذا اخذ الحريق في بيت كان يحرق جميع البيوت والمسجد والقبر المكرم اكان عمر يقدم على احراق جميع هذا ولا
يخاف لومة لائم ولا اعتراض معترض من تامل هذا علم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان عقيل بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي وهم
كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية واذا بلغ امرهم الى ان يحرقوا في البيت اتراهم طرحوا الغيرة وتركوا الحمية راسا ولم يخرجوا بالسيوف المسلة فيقتلوا من قصد
احراقهم بالنار الثالث دفع الصائل على النفس واجب وترك الدفع اثم واي صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفع والا قدح
في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال العجز على حاشاه عن ذلك فان غاية عجز الرجال ان يحرق هو واهل بيته وامراته في داره وهو لا يقدر على الدفع ومثل هذا
العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله اتراهم سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا
وان احراق اهل بيت النبي لا يجوز ولا يحسن الناس لو كان هذا امرا واقعا لكان افحش واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون منقولا في
جميع الاخبار لتوفر العزائم والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا ذكر هذا الا الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه و
ان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي امثال هذه لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه احد من اهل الحديث يحكمون بانه منكر
شاذ لان الوقائع العظيمة يتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس او جماعة من المجهولين المتعصبين فهي غير مقبول
عند اهل الحديث السابع انه يخالف هذا رواية الصحاح فان رواة الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة ع
بعث امير المؤمنين علي ع الى ابي بكر وقال ائتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا وما كنا
نمتنع عن هذا الامر ولا نحن نرى غيرنا اهلا لهذا ولكن كان ينبغي ان توخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن كان الانصار يدعون هذا الامر
لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر
رغبة فانا اخطب الناس واقيل بيعتهم وابايعك والناس فقال امير المؤمنين ع الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقى ابو بكر
المنبر وقال ايها الناس يحضركم وعلي منكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء في انه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف بحضورنا و
هو اولى بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه بمحضر الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الامر برواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان اطوار
الصحابة وهم لم يكونوا للملك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كقصة هم فان ابا بكر لم ينصب نفسه اماما ليأكل من اموال الناس ويتنعم بالزائد
فان اصحاب الصحاح من الرواة اتفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله
اتدع الناس وتمضي وتعمل في السوق فقال ان لي عيالا ولو لم اعمل في السوق لضاعوا واني مصليكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
عيالي فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في المسجد وقالوا عينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليبذله في عياله ويترك
عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فاخذ في السنتين من ايام خلافته اربعة الاف درهم من بيت المال فلما قرب وفاته قال لعائشة ابيعوا
جميع ما تحت يدي واما اخذت من بيت المال لعمر ليصرف في مصالح المسلمين فلا اريد ان اخذ بعد العمل شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال بعث
الى عمر اجانة وجلسا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي لبسها في ايام حيوته وقال
ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان المطهر الاعرابي اخذ يكتب لهم المطاعن فلعن من يتسوطا عن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق وشيخ
المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال مطاعنه على وجه يرتضيه المؤمن الموافق ويتسلم المخالف المشاق لظهور حجته وبيان برهانه ثم بعد هذا
نذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا شيئا يسيرا من فضائل امير المؤمنين حسبما ثبت في الصحاح فنقول وبالله التوفيق
امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية
اخت ولبنة مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكانت رياسة شبان قريش والاستيلاء والقوة انتهت الى عمر وابي جهل وابي الحكم بن هشام
ولما بعث رسول الله واستولى الكفار على المسلمين واستضعفوا الاسلام واختفى رسول الله في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام
دعا رسول الله اللهم اعز الاسلام بابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة تلك الليلة فاتاه رسول الله ودخل على رسول
الله وهو كمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين باربعين فقال يا رسول الله اللات والعزى يعبدان علانية ويعبد الله سرا فخرج هو
والنبي وسائر الاصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم وطافوا وخرجوا الى بيتهم وقال اصحاب رسول الله ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر ثم كان
وزير رسول الله طول حيوته لا يصدر عن امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وارباب
الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله وعنده نسوة من قريش تكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله ثم تضحك فقال النبي عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب قال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان

[illegible]

سالكا فجا الا سلك الشيطان فجا غير فجك وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كان
باختيار عمر بن الخطاب فانه لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك فيه لكن هذا الحديث لانه سلك فجا يسلك الشيطان فيها غيره وكل فج يكون مفارقا لا
منافيا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من الالزامات العجيبة التي ليس لهم جواب عن هذا البتة وفضايل عمر لا تعد ولا تحصى وقد كان راسخا في العلم
متصلبا في الدين من الاشداء على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة روي في الصحاح عن رسول الله انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون
علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم بصحبة رسول الله
وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله افعل ولا تفعل وكان رسول الله يعمل برايه وينزل القرآن على تصديقه روي
في الصحاح عن رسول الله انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله ابا بكر فاختار
الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفداء وانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحيوة الدنيا والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم فصار في المشاورة قول عمر مختارا عند الله ثم ان الاعرابي ابن المطهر لم يتصور انه لخبثها خلافة ابي بكر
ثم لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش وانه مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة اقام باعبائها عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد
واخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل ما هو اعلى من ان يذكر ولولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف
حتى ان بعض العلماء قال سير عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين مدينة
او عسكرا ولم يمض يوم جديد الا عن فتح جديد وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من المسلمين في
تواضعه وتردده في الاسواق ولبسه الا لبسة الخلقة وكان يحمل القصاع على رقبته لايامى الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان يحصى
ثم جاء في اخر الزمان اعرابي صعلوك من النجس ابن المطهر فوضع عليه المطاعن وها نحن نجري على عادتنا في نقل كلامه والرد عليه فنقول وبالله التوفيق
ومنه الاعانة وعليه التكلان انتهى ونحن نقول يتوجه على ما ذكره ما لا يحصى من الرد والايراد منها ما تجاسر افتراءه على المصنف بنسبة احراق بيت فاطمة الى عمر
لظهور ان المصنف لم يخبر بتحقق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اشياء واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك وهذا ليس بفرية بل هو مما رواه المصنف عن جماعة من ثقات
اهل السنة كما ترى ويقرب من ذلك ما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصب الشقي مع ادعائه الاطلاع على التواريخ
واحوال العلماء والتصنيف فيه وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشافعي فان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذاك صاحب كتاب الايضاح
وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذاك محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النووي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء في ترجمة محمد بن جرير
صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في طبقة
الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا
وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ
ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان
قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقراءات بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن وطرقها
صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين فمن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور
وكتاب في التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصب نفسه ويعترف فيما سيجيء من قصة نفي عثمن لابي ذر الى الربذة بان الطبري كان
من ارباب صحة الخبر بل يكذب نفسه فيما نقل باسطر حيث قال وما رايت احدا وهذا الان الروافض ينسبونه الى الطبري الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري
ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المديني قال السمعاني هو مولى لاسلم سمع
ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمن وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سواهم
روى عنه كاتبه محمد بن سعد ابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد بن ناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها
ذكره ولم يخف على احد عرف الاخبار امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته
وبعد وفاته وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء وولي القضاء بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلثين
ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وفيه انه لما انتقل من بغداد من الجانب الشرقي الى الغربي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل له ستمائة قمطر
من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خزابة فظهر ان الانكار تعنت وعناد لديه ومنها ان ما ذكره سود الله وجهه
في الوجه الاول من ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي صلعم لكن كونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلعم لم يثبت(؟) وان بيت فاطمة كان في وسط البيوت
فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد واما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف اليابس كان مما خوذ في بعض اروقة البيت فهو مسلم ولا يلزم
من ذلك عدم كثرة ما هناك من الادوات الطبيعية والمجربة لتعدي الاحراق الى المسجد القبر مع احتمال ان عمر لو استحيى عن ذلك لاقام هناك من يدفع التعدي بالماء والتراب
وان اراد انها كانت مبنية من مجرد الخشب والسعف فكذب يظهر من الاخبار على انه من لا يهاب باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبي واولادها الذين هم افلاذ كبده

لا يبالي

لا يبالي باحراق صورة قبر النبي ومسجده بل نقول ان غصب الخلافة واخذ الفدك ظلما اشد من جميع ذلك ثم ان من لا يخاف لومة لائم في ذلك فالظن به والاولى
ان لا يخاف في هذا مع ان ما ذكره المصنف هو قصد الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى
وقوع الاضرام والاحراق وانما وقع مقدماته كما مر ولو كان يبلغ الامر الى وقوع ذلك لاخذتهم العزة والحمية كما قال ودفعوا الصائل على كل حال ومع
هذا كان اولى هذا السكوت مراعين لما وصيه النبي عليه السلام من الصبر وعدم منابذة الثلثة اتقاء عن ذلك على المسلمين المستضعفين وحفظا للدين لئلا
يرجع الناس الى الجاهلية الاولى فتثور القبائل مرتدين بالفتنة في طلب ثارات الجاهلية الى غير ذلك من المصالح الخفية والجلية كما نقله ابن ابي الحديد في شرح
نهج البلاغة على ان ذلك معارض بفعل عثمن يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر واخذ بلحيته وضرب […] على وجهه سلم عثمن نفسه لمقاتلة(؟)
للقتل ولم يطلب ولا سل سيفا على محمد ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين اه مردود بما سبق من ان الكثرة
والغلبة انما كانت في طوايف قريش ومواليهم الذين اتفقوا على اخذ الخلافة عن علي عم لما كان في صدورهم من ضغاين ثارات الجاهلية وكان الانصار مغلوبين
في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا فقد احتال قريش في تفريق كلمة الانصار وجددوا بين الاوس والخزرج العداوة القديمة
التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله صلعم فاخذ لواء بيعتهم سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من العجز الى ان هرب الى الشام وقد روي ان بعض
اوس على ابي بكر قال الخزرجي لقريش وما حملك على ما صنعت الا الحسد عليه ابن عم سعد واما التكلم في ذلك فقد صدر وقوعه من سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة
ومالك بن نويرة الحنفي وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان لمعاندي قريش قلوب لا يفقهون واذان لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا
حياة لمن تنادي ونارا لو نفخت لقد اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان الوجه السادس […] الكلام في الاهانة بالاحراق لا في القاء
النار عليهم وان كان هذا القدر ايضا افتح من قتل عثمن واما قتل الحسين فلو سلم ان ذلك كان افتح منه فقد حصل الفرق بما ذكر من قصد الاهانة بالاحراق
وفعليه الاحراق وقصد احراق بيت النبي لا يكون افتح من فعلية قتل الحسين بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد لاخا(؟)
تدانيها الجرأة من بعدهم على قتل الحسين كما اشتهر انه سأل واحد عن بعض اكابر السادة هل قتلوا الحسين في ارض كربلا فقال لا بل في سقيفة بني ساعدة
يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره في هذا الوجه انه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو صادق فيه لان النسخة لا تقتضي وجود الموضوع فهو لم ير اصل
التاريخ المذكور في بلاد العجم خصوصا في زمانه فضلا انه لم يره فيه لكن […] واما ما ذكره من انه في امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفى ما ذكره(؟)
برواية واحد الخ فيه ان المصنف لم يكتف في اثبات ذلك على رواية واحد من اهل السنة بل ذكر رواية اربعة من علماء اهل السنة وهم الطبري والواقدي وابن
عبد ربه وابن خزابة فالاغماض عن ذلك مع تصريح المصنف بالتفصيل لعب وتحير كما لا يخفى واما ما ذكره من ان اهل الحديث يحكمون بان هذا منكر لان الواقعة
العظيمة لو كان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى غاية الامر ان بني امية لما بالغوا في اخفاء حقية علي وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك مدفوع(؟)
وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة وبقاؤه احادا بين اهل السنة ايضا مع مبالغة الاعداء في كتمانه دليل
على تواتره على ان حكمه بشذوذه ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرحه للمشكوة هو ما انفرد به من ليس
بثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه اربعة من الثقات بل ازيد ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وايضا قد سبق في اوايل بحث النبوة نقلا عن
المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان الخبر له اصلا وبما قررناه ظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورة و
نصبهم في مذهب الشيعة تعصب محض بل تجاهل بحت لا يجديه نفعا ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم مردود بان
ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما ساكتان عن رواية ذلك فلا منافاة […] المقصود الاصلي لمؤلفي الصحاح ذكر احاديث رسول
الله واما احاديث الصحابة وقصصهم سيما ما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله فغير منظور لهم […] وانما الذي جرى بعد رسول الله لو لم يذكرونها
لكان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه فهو من اختلافات الناصب ليس عنه في صحاحهم عين ولا اثر واما قوله انما
توقف فاطمة بعث امير المؤمنين عم الى ابي بكر اه فهو صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم طلبوا بعد وفاة فاطمة عم علي عم وراودوه عليه فانهم كانوا يسمعون
من فاطمة عم في لعن الناكثين(؟) لهذا قال البخاري انه لما ماتت فاطمة ولت وجوه الناس عن علي عم فالتجأ الى بيعة ابي بكر والناصب قد حذف هذا […]
فافهم وايضا في روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي عم واصحابه وحده وهذا يدل على ان كلا من الجانبين كانوا في معرض تهمة الغدر بالاخر فكيف كانوا
يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم اياه واما ما ذكره في بيان عذر ابي بكر لتمسك الخلافة من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم اه فيعد(؟)
لا يبيض الوجه لما مر من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان ارادتهم لذلك لعلمهم بتعاقد(؟)
علي عم من الخلافة كما سبق فلا يصلح ذلك عذرا لابي بكر في تمسكه بالامر كما لا يخفى واكثر ما اورده الناصب هاهنا من ارباب الصحاح سقام معارض بما فيها
للزيادة والنقصان على وفق مطلبه الفاسد منها ما نقله من ان ابا بكر لم ينصب بنفسه اماما ليأكل من اموال الناس ويتنعم باللذائذ اه لو صح لا يفيد
مقصوده لما تبرهن برواية عن مولانا علي بن الحسين ان في الناس من خطر الدنيا والاخرة يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال
والنعم المباحة المحللة فيترك لذلك جميع طالب الرياسة حتى اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد انتهى والذي يدل على ان ابا بكر
كان من هذا القبيل الادلة الدالة على غصب الخلافة ونقصه للامامة بالجلالة الى غير ذلك من المطاعن والمثالب الدالة على نقصه وعدم استحقاقه

واما ما ذكره من ان ابا بكر لما ولي الخلافة اصبح يمشي في السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها آه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على زهد ونسبته الما من ان
خياطة الاثواب وبيعها كان حرفته التي اعتاد بها في الاسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها كما ونعم ما قيل نظم بحجر فروش راچه لهر
كالبحر فروش ... واما ما ذكره من قول الاصحاب ... لابي بكر من بيت المال شيئا ليترك عمل السوق ولا يضيع امر المسلمين فلا ادري ان ذمه
اضاع امر المسلمين كيف كان يتحقق برأي ابي بكر بعمل السوق هل كان يتفرغ لتعليم المسائل الشرعية واظهار اثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعل ان
خياطته وعمله في السوق كان انفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا كلام مضحك جدا ومنها ان ما ذكره من وصية ابي بكر الى عائشة ببيع جميع ما في يده
لاداء ما اخذ من بيت المال ... انه كان مشهور ... هذا الناصب الشقي الذي كان له معهم تعارف وابتلاء في محبة الاوراح الا
فليس ... ما اولياء ابي بكر عنه خبر ... ثوابها التي ... ايام حيوته ... لخلل في ... ان كان
المناسب ان يزيد على ذلك ... الذي جعله ... بعلمه ... توبة
بان من مقررات الشرع ان الشهيد ... اللهم الا ان يقال بلغ عن ذلك ما ذكره مؤلف روضة الاحباب من ... ذلك الثوب ...

[illegible]

الدال لا انشاده بمعنى المبتدع في الدين وبدع عمر من اداء صلوة التراويح جماعة ونحوها مما سيذكره المصنف في مطاعن عمر كثيرة فانتظر قليلا ولعل ما ذكره
من شؤونه من قصة اسارى بدر وان القرآن نزل على اختيار قول عمر وقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع التوسل بسيد رسولنا انهم يستعلمون
آراءهم وتدبيرهم دون تدبير الله تعالى وامره واتمام يصحبن عن اسرار الله وحكمه وتدبيره في وجوه منفردة ثم من جوب الى سلم الى تفدئتهم الى تاخير الى عبرة لذلك من
كان الله مدبره ومختاره الذي منفردا فانه كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبيره معهم وهذا ما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله
يحتج بها على عباده فشؤونهم مع اصحابه انما كان بدوا وعبرة لذلك من الامور كان لاختبار احوالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الوداد وشوائب النفاق ولما
اشار النبي على الوجه المعهود الى الاصحاب في تلك الاسارى اشار البعض جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل وانما ظهر كون الاية نازلة
في تحسين عمر واختيار قوله بخصوص لو كان منفردا بما اختاره وليس كذلك ... فان كان في ذلك مدح لعمر ففيه قدح لابي بكر فلا يجد اسراره الثناء
في ابو بكر ومنهما كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكابهم
اعني قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان فبعد ما خالفوا وارتكبوا الاسر تعريضا للمصلحة وكان استبقاؤهم اولى والنبي لم يعمل براي ابي
بكر الا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان راي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار وانما وافق الوحي الاول
الذي خالفوه ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انهما في زمن رسول الله كان يوافقا ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم
... مردود بمخالفة عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغيره لذلك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلاد
فانما كان باشارة علي ع وتدبيره وفي هذا المنع سر اخر لا يخفى على المتامل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة ففيه انه ان اشار قواعد
الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها نعم كان يروج بعض القواعد تقليدا او دفعا للتهمة وحفظا للسلطنة المجبولة اما
قوله ان سيرته في الخلافة غبطة ... والتعريف مسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويتمشى امر خلافته ولهذا
كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة عن علي ع بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع علي ع للمعرفة من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمن وخذلوا عليا
واما عكس بعض عمر عما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على عباد الله من مسلم الا على اهل البيت كما روي عن مولانا الصادق ع انه لما سئل عنه لماذا
الخلق يميلون الى ابي بكر وعمر دون عثمن فاجاب بانهما كانا عادلين بالنسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي واما عثمن فكان ظلمه عاما فلهذا
اتفقوا على قتله هذا ما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وسنتي ان شاء الله تعالى في ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه سرادق التوفيق
واضاءة الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قول عمر عن النبي لما طلب في حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده واراد ان ينص حال موته على ابن عمه علي
فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا وضجر النبي فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي هذه الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع اخرون فقال النبي ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحوشي وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع
وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قوله
ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المرضى وهو متوجع فلا اشارة في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله شيئا لا يفهمه المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين وقال بعضهم ان رسول الله تكلم بكلام المرضى لا انه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولوني فلانا وفلانا وهو لا يريد
والاول الظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله يوافق رايه فكان له هذا المنصب والمقام
عند رسول الله في ايام الصحة يجري على عادته لان الكتابة لم تكن من دابه كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يريد ان ينص بخلافة ابي بكر وقد وافق هذا ما روينا عن عائشة انه قال
ادعي لي ابا بكر اباك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مناقض لما ادعاه من النص في غدير خم فانه يدل على النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا انما
افترى منه بعد النص انتهى **واقول** كان الناصب الشقي اقتدى في هذا الفصل بامامه عمر فلم يات الا بالهذيان والهذيان فما نقله من الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المص ولفظ الهجر فيه مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه ابهم في ذكر قائله لمصلحة ظاهرة فلينظر المتامل في اطراف
الكلام ان المص قدس سره يصرح ويقول ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجاهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن الحجر العسقلاني في مقدمة شرحه للبخاري ... في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا
معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يحال في تفسيره ويفسره بكلام المرضى تفسيرا بلازم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يتاتى له ان يقول لا يدخل اساءة
ادب من عمر مع ان الانكار كان قولنا فلان يتكلم بكلام المرضى معناه في متفاهم العرف انه يهذي والهجر ايضا اساءة الادب غضا طريا ثم كيف يظن في شان
النبي ان يهذي او يتكلم بكلام غيره من المرضى مع ما ورد في شانه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومع ما ذكر في المشكوة وغيره انه

بعد طلبه

بعد طلبه كتابة الكتاب في مخالفة الاصحاب وصدور العتاب امرهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم اه وهل يكون هذا
مقاله من غلبه الوجع ويتكلم بهذيان المرضى كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الا الذين في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقله عنه فزادهم الله
الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي في مرضه ايضا عن كلام المرضى حيث قال في الجواب عما ورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض
والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا منافي شريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي انتهى وفي كلامه
الاخير بحث سيجيء عنقريب انشاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السوء من ان عمر خاف ان يكتب النبي شيئا لا يفهمه المنافقون اه ففيه ان حاصله يرجع
الى الخوف عن ان يكتب هذيانا وهذا رأيه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين وان بقي في المدينة من المنافقين من يحتاجوا
الى عرض كتاب النبي عليه او يعتقد بفهمه ويقع في ذلك لبس ثم كيف يوجب اعوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف
بين جماهير المسلمين الذين كانوا لاوضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من عبر عنهم بالمسلمين كانوا مخالفين للنبي واله الطاهرين مع انا نعلم
ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشد وافحش مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان ومن العجب ان النبي قال ائتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعده ابدا ولم يقبلوا قوله ولم ينقادوا الامر بل لو انه مرة قد غلبه الوجع واخرى الهجر او يهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته الى
استخلاف عمر فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب تقبلوا وصيته وانقادوا الامر واخذوه بمنزلة النصوص مع ان
كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والترديد حيث تردد في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل الخ ما مر ووصية النبي كان على وجه
القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا والعجب من هذا انهم استدلوا على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه بها مع ان ذلك وقع
منه في حال المرض ايضا باجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهجر والهذيان ويحتمل كلام النبي ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي ونعم ما قال
بعضهم في هذا المعنى **شعر** اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب فلم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع النبي عن
كتابة الوصية التي وصفها بكونها رافعا للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله للمسلمين وايقاظ الفتنة وايقاعها
بين المؤمنين كما صرح به القاضي امير حسين اليزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در ميان اهل
اسلام واقع شد ان بود كه پيغمبر در مرض موت فرمود كه بياوريد ... كتابا لن تضلوا بعده ابدا وعمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن
حسبكم كتاب الله ونزاع بمرتبه رسيد كه پيغمبر فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلال الخلق
وايقاظا للفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم واما قوله حسبنا كتاب الله كلام مموه
لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير والغدر على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قران صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والمأول والمتشابه والظاهر
والمطلق والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكل ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقائق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق بحقايقه
كاشف عن دقايقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية راه بي زمانه
نمي توان يافت وگفتن انكه چون كتاب الله وسنة رسول الله در ميان است بر هدايت چه حاجت است بان ماند كه مريض گويد چون كتب طب هست مرا اطبا نوشته اند
جز اسرار با اطبا رجوع بايد كرد كه ان سخن خطا است براي انكه نه هر كس داند كه از كتب طب ... واستنباط ازان ميتوان كرد رجعت باهل استنباط مينمايد
كرد كه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صدر اهل علم است كه بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
... چنانچه حضرت امير المؤمنين فرموده انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاحاديث
النبوية واما كتاب الله تعالى فايات الاحكام ... انما هي خمسمائة اية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الى الان كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان في جميع
احكام الدين حسبنا كتاب الله تعالى نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيمة حيث اضاعه واضاع قرينه المدلول عليهما بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما هو في بعض الصحاح اه ففيه اعتراف بما انكره قبيل ذلك من وقوع لفظ الهجر في الصحاح فافهم ثم
تمثيله في اصلاح الكلام بقوله كما يقول المريض ناولوني فلانا وهو لا يريد عين الاعتراف بكون ذلك هذيانا فكيف يصلح به ما افسد الدهر واما ما
ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي في ايام صحته افعل فلانا ولا تفعل فلانا اه فحاشا النبي عن ان يحتاج الى امره ونهيه وردعه وزجره ولعله اشتبه الامر على
الناصب الظالم ان الذي كان يقول له عمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يقول للناس في خلافته ويقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله اصحاب النبي ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويتكلموا معه عن غير سبق الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوت
النبي وان يجهروا له في القول كجهر بعضكم لبعض الاية ... واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا فيجاب بان من علم مقام رسول الله
وعظم شانه وتبرءه عما يبدو بالوحي الالهي ... من صميم القلب خلوص البال كان حقيقا بان يتعجب من هذا بعجب من وقوع الحال واما ما ذكره من
قول المص انه اراد ان ينص حال موته على خلافة علي من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله وتاييده بالحدس والفراسة
كما ورد من قوله ع اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك السلف الحاضرون هناك بقرائن موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب

واما ما ذكره من انه لا بد ان ينص بخلافة ابي بكر اه ففيه انه لو احتمل ارادة النبي لهذا لما منعه عمر ومن معه لما ثبت سابقا من محبة كل واحد منهما لصاحبه
وبغضهما لعلي ع ولان سبق النص في يوم الغدير على علي ع كان قرينة واضحة على انه ع اراد ان يجدد عهده ووصيته ويؤكد الحجة عليهم فمنعه عمر ولم
عليه ونسبه الى الهذيان كما مر ومن انكر ذلك فقد اتهم بعدائه واما ما رواه عن عائشة فلا موافقة له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث بتمامه
في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه في ابي بكر نعم قد ترى ابهمنا لفظة له في قوله اكتب له وحذف تتمة الحديث ليخدع امثاله من الاغبياء ويوقع في اوهامهم
انه دليل على النص وهو في هذه الخيانة والتمويه حقيق بان يسأله من المحصل ويختم كما ختم الله على قلبه بالقفل واما ما زعمه من ان ارادة النبي للنص على علي ع
حال موته مناقض لسبق النص عليه حال صحته فيدل على انه لم يعرف معنى التناقض ويلزم ان يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة تاكيدا واهتماما
بشانه من باب التناقض وبطلانه ظ وتفصيل الكلام وتحقيق المرام في هذا المقام الذي زلت فيه اقدام الاوهام ان اصل الرواية المتفق عليها بين الفريقين
انه لما قال ص ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده منع عمر عن ذلك وقال ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما اظهر الشيعة شناعة هذا
القول من عمر وجعلوه طعنا عليه وقدحا في استحقاقه للخلافة اضطربت الناصبة في اصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية انه قال اهجر بهمزة الاستفهام
وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية اهجر بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله عن اصله وقد روى انه قال ان النبي ص قد غلبه الوجع ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر اذ لا وجه للاستفهام في ذلك ايضا لان الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي ص ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما
يصون اصحابه عن الضلالة بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء الاصحاء فما الذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع ان قبح مجرد الاستفهام قريب من قبح
الجزم ايضا لدلالته على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي ص وهذا ايضا شاهد باستخفافه وجهله بعلو مقام النبي ص فلا مخلص عن الطعن بهذا ايضا واما حمله على
الاستفهام الانكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر عنه من الحاضرين هناك اعتقاد ان النبي يهجر حتى احتاج عمر الى الانكار عليه بذلك الاستفهام
الانكاري وايضا لا ارتباط له بما ذكره بعده متصلا به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور ان هذا انما يلائم تعليل الجزم بكون ما قاله النبي هجرا غير معتد به
عن تجشم الاستنباط من كتاب الله تعالى وايضا لو كان عمر قد قال ذلك على وجه الاستفهام لا سيما الاستفهام الانكاري لما انجر الامر الى المنازعة والاختلاف
بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر ان منع عمر عن احضار الكتاب وغلظته فيه بتلك العبارة المشتملة على الهذيان والهذيان افضى الى النزاع
والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوها رأينا ان ننقلها مع بيان ما فيها
من الهذيان والهذيان الصادر عن اولياء عمر توضيحا للمرام وسدا لباب الوسواس والاوهام فنقول قال قد اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا
بعد امره لهم ع ان يأتوه بالكتاب فقال بعضهم اوامر النبي ص يفهم ايجابها من ندبها من اباحتها بقرائن فلعل قد ظهر من قرائن قوله ع لبعضهم ما فهموا انه
لم يكن منه عزمة بل امر رده الى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا كف عنه اذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء
قالوا ويكون امتناع عمر اما اشفاقا على النبي ص من تكليفه في تلك الحال املاء الكتاب وان تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال ان النبي ص اشتد به الوجع وقيل
خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلوا في الحرج بالمخالفة وراى ان الارفق بالامة في تلك الامور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب
والمخطي ماجورا وقد علم عمر تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله قال اليوم اكملت لكم دينكم وقوله ع اوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد
على من نازعه لا على امر النبي ص وقد قيل ان عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وان يتقولوا في ذلك الاقاويل كادعاء
الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة اخرى ان معنى الحديث ان النبي ص كان مجيبا في هذا الكتاب لما طلب منه لا انه ابتدأ بالامر به بل اقتضاه منه بعض
اصحابه فاجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله ص فان كان الامر فينا علمناه
وكراهة علي ع هذا وقوله والله لا افعل واستدل بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير اي الذي انا فيه خير من ارسال الامر وترككم وكتاب الله وان تدعوني
من الذي طلبتم وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك تم اقول الكل هذيان وهجر اما الاول فلانه مجرد احتمال ورجم بالغيب ورمي في الظلام
مع ان الاصل في الامر الوجوب فلا يعدل عنه الا بما هو ظاهر او قرينة حالية وليست ورمي في الظلام ما دامت وكيف لا يفهم عزم النبي ص في ذلك مع ابانته بصيغة
الامر الذي للوجوب كما سبق تحقيقه وتاكيده بقوله لن تضلوا ابدا واما قوله ولما راوه من صواب رأي عمر ففيه انه من اين علم صوابه ومادحه ففيه
لذلك اللهم الا ان جهال امته فهموا انه ص يريد بذلك النص على خلافة علي ع بعده كما يقوله الامامية فصوبوا الموافقون لهم الكارهون لخلافة علي ع
منع عمر عن ذلك حيث مطلوب للامامية ويصير جميع الوجوه المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها اهل السنة في باب الامامة لغوا باطلا كما لا يخفى
واما ما ذكره من تعليل امتناع عمر عن كتابة ذلك اشفاقه على النبي ص وان لا يتكلف في تلك الحال مشقة املاء الكتاب فمدفوع بانه ص لم يكن يكتب
تلك الوصية مع قلتها بخط الكتابة بخطه وحركة يده وقلمه حتى يعلل بلزوم المشقة بما اشتهر من قولهم مشقة الاثقال الثلثة مشي الاقدام ومشق الاقلام لانه ص
كان اميا لا يكتب ولا يقرأ من الكتاب شيئا وان كان املاء بان يلقي عبارة الوصية الى كاتبه فلا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وايضا لو لم يكن قادرا
على ذلك لامرهم باحضار الكتاب على الوجه الاكمل مع انه ص مؤيد بالوحي معتضد بالملائكة فلا وجه لذلك الاشفاق البارد فان النبي ص اعلم بحال نفسه
والشفوق على نفسه من غيره واما ما ذكره من انه خشي عمر ان يكتب امورا يعجزون عنها فيحصلوا في الحرج بالمخالفة اه ففيه ان هذا الخوف مما لا وجه له لانه
قد دفع قبل ذلك في طول ايام نزول الوحي وملازمة النبي ص حيث علموا يقينا ان الله تعالى ورسوله لم يكلفوا احدا بشيء من التكاليف الشاقة وقد نهوا

قوله تعم

قوله تعالى في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ع بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك فمن
اين نشأ خوف ان يكتب النبي ص في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة اللهم الا ان يعلل ذلك ايضا بانه لما كان النبي ص في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر احتمل ان يكتب ما يخالف قانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هرب عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المقصد بقوله وقيل خشي
عمر اه ففيه ان رأي عمر مصلحة مخالفة لامر النبي ص عين الكفر لقوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من انه قد
علم تقرر الشرع وتاسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الاية فحاصله ان ما طلبه النبي ص وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا
حاجة اليه وهذا في مرتبة اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي ص والافتراء وامره ص لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والرد عليه
رد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم ان لا يصدر شيء من احكام الدين عن النبي ص بعد نزول
هذه الاية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعنون بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين اه ففيه ان هذا لا يصلح سببا لرد امر
النبي ص وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يوافق بما عنده في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بل لما كان الخلاص للمؤمنين من اصحابه لا سيما
وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا وما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي فهو نوع معارض بان الحكم الاجتهادي الخطاء ربما يترتب عليه مشقة عامة
لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فيكذبه ظاهر لما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه
المهاجرين والانصار عند النبي ص يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عند امره ع بكتابة الكتاب وعدمه واما ما ذكره من تطرق احتمال
تقول المنافقين في ذلك كادعاء الرافضة ففيه ان ادعاء الرافضة لذلك انما وقع للمنع عن الكتابة فلو تركوا النبي ص حتى يكتب الكتاب في شان ابي بكر
كما زعم النواصب على ما مر لما ادعى الشيعة ذلك وبالجملة المفسدة التي زعموها في ادعاء الشيعة انما وقعت من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فالتسطير
ليس كما ينبغي وايضا نحن نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بنفسه من نسبته الى الهجر والهذيان بان نعلم ان منعه من
الكتابة لم يكن للخوف عن امثاله من المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي ص عند غلبة الوجع وشدة
المرض لكان اولى بالخوف والمنع عندما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا ع قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا
بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان اللازم
ان ينكره ويحجبه عند ما وصل اليه دفعا للخوف الذي وجب عليه بزعمه خصوصا وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والترديد فيه
في شأن عمر كما ذكرنا سابقا فكتب انه ان عدل فذلك ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان بدل وخان فلكل امرئ ما اكتسب
كما ذكر في شرح المقاصد وغيره ووصية النبي ص كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار عمر على كتابة
ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقرأه على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان
تقبلوه نقرأه والا نرده فقال طلحة اقراه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذلك فقال طلحة وليته امس ووليك اليوم الى اخره واما الرابع وهو المفتتح
بقوله وقد قيل انه كان من النبي ص بطريق المشورة والاختبار اه ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختبار والابتلاء سيما وقد علم النبي ص حالهم في طول مدة
صحبتهم ولخبرهم بما فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسألة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال تعالى
وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المبتدأ بقوله وقالت طائفة ان معنى الحديث اه ففيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا كان مقصوده
ان يكتب شيئا في تعيين علي ع للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل اخرا بقوله وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك لو اغمضنا عن
ذلك نقول لا فرق بين امر الذي ابتدأ به النبي ص من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به ص في وجوب امتثاله لان الكل بمقتضى الوحي كما عرفت واما
استدلال هذه الطائفة بقول العباس لعلي ع انطلق بنا الى رسول الله ص اه فقد ظهر فيه ان عليا ع كان ملازما في خدمة النبي ص ايام مرضه فلا معنى
لقول عباس له انطلق بنا اه وانما يفتري هذا القول على عباس تلك الطائفة المذكورة ومعنى الحديث على ما ذكر ويؤيده ان هذا غير مذكور في
صحاح القوم وايضا ان ذكر علي ع السؤال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفتري فلان الذي سأل ذلك عن رسول الله ص وامضائه منه واما استدلالهم
بقوله ع دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على نزاع الحاضرين هناك مع ان فيه من التدافع
ما لا يخفى لان قوله ع دعوني يتاح اجابتهم اولا وامره بقوله هلموا وائتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جلا والعجب من القوم
كيف يحملون ظواهر الايات التي فيها عتاب الانبياء على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطأ مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم
عن ذلك مع وجود الحامل لظواهر تلك الايات ويتركونها ويهملونها ويحملون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مراتب الانبياء باضعاف على غير
ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا يحتمل تاويلا ويتركون العمل بظاهره بغير تاويل واضح وهل هذا الا سوء ادب وبين الانبياء الذين هم في محل
التعظيم وما ذاك الا من علة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تنفرهم للحق الابلج وتسرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا
الحديث ونظائره الواقعة في مرض النبي ص على ارادته ص التنصيص على خلافة علي ع في ذلك الكتاب بوجوه الاول ان مجرد منع عمر وظهور كونه من يد الخلافة لابي
بكر لئلا يكون نصا مانعا اياها اولا ووسيلة الى نقضها ثانيا فسعى في منع النبي ص عن كتابة ذلك الكتاب وبالغ في استقرار خلافة ابي بكر حتى دخل الناس بيعته

نسبت تلك المساعي كما ذكره الفاضل التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال كيف يتصور القدح من عمر في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه والعقد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه وكان هذا العهد بينهما معقودا قبل ذلك كما تشاهد جهود قريش المتقدم من تعاليمهم وجد ذوا لهذا العهد
بالاتفاق الى ابي عبيدة الجراح بعد تنصيص النبي بخلافة علي عليه السلام في غدير خم ولهذا الغرض تخلفوا عن جيش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم يعلم عمر ان النبي
يريد ان يؤكد ما صرح به من خلافة علي عليه السلام في يوم الغدير وغيره لما منع النبي عن الكتابة ولم يات في مقابل النبي بما اتى به من الكفر والهذيان الشائع
بحضرة ابن عباس ونحن نعند نذكر تلك الواقعة وكثرة بكائه بما يزيل معه الحصى كما رواه البخاري من البين انه لو لم يتحقق له ارادة النبي كتابة
الوصية في خلافة علي عليه السلام لما عرض له الحزن والبكاء بهذه الهيئة انه لم يقع بعد النبي بين امته رزية ومصيبة توجب حزن ابن عباس وبكائه بهذه
المثابة والتعبير عنها بقوله الرزية كل الرزية سوى الاختلاف في امر الخلافة وامة خلافة ابن ابي قحافة الثالث ما منهم من ذكر اهل السنة رواية ابن عباس
مشتملا على ذكر وصايا ثلث في مقام الاجمال وسكوتهم عن الثالث وبيانهم له في مقام التفصيل حيث روى البخاري في كتابه في باب هل يستشفع
لاهل الذمة انه اوصى عند موته بثلث اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم ونسيت الثالثة وفي باب مرض النبي ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد والثالثة اما ان سكت عنها واما ان قالها فنسيتها انتهى وفي حاشية البخاري
قال سفيان ونسيت الثالثة هو قول سليمن الاحول وقيل هو سعيد بن جبير وقيل ابن عيينة وقيل سليمن بن ابي مسلم انتهى فان الرواة المذكورين لو علموا ان
الوصية وقعت لخلافة ابي بكر لرووها وانما سكتوا عنها لكونها متضمنة لخلافة علي عليه السلام كما ادعاه الشيعة وايضا قد ثبت انه كان في البيت عند النبي
جماعة كثيرة من الصحابة فكيف لم يرو الحديث المذكور غير ابن عباس ولم يحفظ احد منهم على ما نسيه هل هذا الا تلبيسا وتدليسا واخفا للحق بالباطل
والله يحق الحق ويبطل الباطل بكلماته قال المصنف رفع الله درجته ومنها التجاوز بيعة ابي بكر على جميع الخلق ومخاصمته على ذلك وقصد بيت
النبوة وذرية الرسول الذين فرض الله تعالى مودتهم واكد النبي عدة مرار في مواطن وجوب محبتهم وجعل الحسن والحسين وذريتهم ودايع الامة فقال اللهم
هذا ودائعي عند امتي بالاحراق بالنار وكيف يحل عليه ايجاب شيء على جميع الخلق من غير ان يوجبه الله تعالى او نبيه اذ مامر ان يراعي كان اعلم
منهما بمصالح العباد او كانا قد نسيا اباه في نصب ابي بكر اماما او فوضا الامر باسرها اليه لذلك وحكموا على انفسهم فليرجع العاقل المنصف من نفسه
ثم ينظر هل يستحسن لنفسه المصير الى هذه الاعتقادات الردية مع ان النبي كان اشرف الانبيا وشريعته اتم الشرايع ورفع من اليهود بالجزية ولم يوجب عليهم
متابعته قهرا واجبارا وكذا من النصارى والمجوس فلم يعاقبهم بالاحراق بالنار فكيف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البيت بذلك مع ان مسئلة الامامة
عندهم ليست من اصول العقايد ولا من اركان الدين بل هي مما يتعلق بمصالح العباد في امور الدنيا وكيف يعاقب من يمتنع من الدخول فيه وقد انقعدوا
الانصار وغيرهم مثل سلمان وابي ذر والمقداد واكابر الصحابة لما امتنعوا من البيعة واسامة بن زيد لم يبايع الى ان مات وقال ان رسول الله امرني عليكم فمن
امرك علي يا ابا بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابي بكر ثبتت بالاجماع وكل اجماع فان مبداه يكون شخصا ثم يتتابع
الناس في الموافقة والقبول حتى يتم واجماع خلافة ابي بكر كان مبداه عمر وابو عبيدة وهما كانا من اهل الحل والعقد ومن اكابر الصحابة وعمر كان من المحدثين
وكان وزير رسول الله وابو عبيدة كان من الامناء وقال فيه رسول الله امين هذه الامة ابو عبيدة بن الجراح فكانا مبدا الاجماع وليس هو الموجب وهذا
لم وما ذكره من احراق بيت اهل البيت فقد بينا انه من موضوعات الرفضة بوجوه عقلية ونقلية انتهى واقول قد سلفنا مرارا ان الاجماع لم يتحقق
على بيعة ابي بكر اولا ولا اخرا لتخلف سعد بن عبادة واولاده واتباعه ولا اخرا كما ذكرناه سابقا وكذا اسامة بن زيد كما ذكره المص واما ما ذكره من ان
مبدا كل اجماع يكون شخصا او اشخاصا الخ فهو مقدمة كاذبة مخترعة للناصب مخالفة لما اعتبره الاصوليون في حقيقة الاجماع من اتفاق اهل الحل و
العقد على امر واحد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنى لحصول الاجماع على خلافة ابي بكر
تدريجا ولو سلم هذا فمن اين علم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع عليها حتى صار مبداء لها واوجب على نفسه بانفراده الاهتمام في ذلك والزام الناس على
الاجماع وهل سمع احد في غير هذا الاجماع المختل المبني على الاضطرار والجبر والالزام الى حيث وقعوا على صدد وليد وراسوا واحدا او كرهوا سيف
الخوف لا لارضى بذلك القصد والاحراق بيت اخرين سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ما ذكره من ان عمر كان من المحدثين ان كان بدون التشديد
الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدع الحوادث والبدع والالوان وان كان بالتشديد ناظرا الى الحديث الذي رواه الناصب سابقا في فضايله
فقد مر انه موضوع غير مسلم عند اصحابنا واما ابو عبيدة الجراح فتسميته بالامين من اجل انه امين ابي بكر وعمر نقضهما منه الاحزاب المعاضدة اياهما في اخذ الخلافة عن
اهل البيت كما اشار اليه بعض الشعراء في قوله شعر غلط الامين فجازها عن حيدرة والله ما كان الامين امينا ومراده من الامين ابو عبيدة كما قلنا
وقد ذكر في روضة الصفا وغيره من كتب التواريخ والسير معاضدة ابي عبيدة مع علي عليه السلام عند ما طلبوه لاخذ بيعة ابي بكر منه وقد غلط في ذلك شارح
المواقف قدس سره فوهم في ضمن ذكر فرق الغلاة من الفرق الاسلامية ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامين جبرئيل وقصدوا ان جبرئيل
غلط في تبليغ الرسالة من علي الى محمد واما انكار الناصب لاحراق بيت اهل البيت فمسلم لكن المص قدس سره لم يدع الاحراق لبيتهم وانما ادعى قصدا
لاحراقه واخافة المجتمعين فيه من اهل البيت وغيرهم وهذا انما لا يمكن انكاره كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم يعلم ان الموت يجوز على النبي بل انكر ذلك لما قالوا مات رسول الله فقال والله ما مات محمد حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم فقال له ابو بكر

ما سمعت

اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم فقال ابقيت بهذه وكاني لم اسمع
هذه الاية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول روي في الصحاح ان رسول الله لما توفي
واتى ذهب يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم ممن قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فما جلس وكان
يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرء هذه الاية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الاية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى
قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه الاية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلب حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان يسكت المنافقون
وخاف ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة بخليفة تتشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يدعوا ما هموا به من ايقاع
الفتنة والايضاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا ياذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امرا عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وهي بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى واقول كل من القولين المذكورين في تاويل
جهل عمر مما يابى عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كاني لم اسمع الاية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من الغلو
والتوله في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا ذا سكر للنبي بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان بل تجويز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي قوله وقول الخوية عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا نصبر حتى نرى ما يظهر من حال النبي بل ينافي اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبي
لما ترك تجهيزه والصلوة عليه ودفنه وتعزيته اشتغالا عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان منافقي المدينة خاف منهم عمر
لم يكونوا في اخر زمان حيوة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا شرذمة قليلة خائفين كما لا يخفى نعم لو اراد
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين اعتقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلى بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من ال محمد فافهم الكلام واما ما ذكره من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش ثم انقش
واين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه القدح عليه بجهله المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج على صاحبه قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطا في الاحكام اما لغفلة او نسيان او
عروض حالة تدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والعلماء اورثوا الفتوى وان صح ما ذكره من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله
يقول بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى واقول قد مر انه لا يجوز الاجتهاد على النبي وكذا على الامام القائم مقامه اذ بالاجتهاد لا يحصل الجزم بان ما يقوله من عند الله تعالى
ان يكون مستند رايه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطي فيجوز على الامام الخطاء وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة تدعو الى الاستعجال تحمل البرله فيما نحن فيه محال واي حالة يتصور ان يدعو الى الاستعجال في قتل مسلم او
مع ما علم من الشريعة من رعاية الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بمحضر اهل الفتوى ولقد انصف
ذلك القاضي الارموي في لباب الاربعين حيث قال لا نعلم ان عمر لم يتفحص عن حالهما ولم يعلم كونهما حاملا فلما نبهه علي رجع الا ان هذا يقتضي
انه ما كان يحتاط في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن امرين اما الجهل الصرف او استخفافه باحكام الشرع وعدم
توجهه بتحقق حال المحكوم عليه كيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان انبا الفتوى يرجع الى وسائل الحكم الخوض فيه
ان ذلك انما يكون في غير من له الرياسة العامة في الدين والدنيا ولو سلم فربما لا يحضر هنالك من يرد ذلك الامام الى الحكم الحق فيقع منه الفساد ابهام بكن
ما نحن فيه من نبذ المسلمين من المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة العلماء ومطارحة الفضلاء ولو كان يحتاج الى ذلك لم يفعل الا
ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بالدماء للتحير اشاء واما استبعاد جهل عمر بقوله وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فانما نشا من اشتباه حاله
ومكره عليه بعقله وعلمه وقد سبق ما يدفع الاشتباه على وجه اتم لكن يحتاج فهمه الى توجه نوجهه واما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل ابيه
ثم ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر فيصير من قبيل استشهاد ابن اوى بذنبه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شربه من فضل الفضل الذي هو قطرة الكرام من اصحاب الكاس والجام
الارض وهذا الامر وعد لا يشبع كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالات في المهر وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في

المال الشبهة انه رای النبی زوج فاطمة بخمسمائة درهم فهاضت المرأة البرّة ونبهته بقوله تع واتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر
حتی المخدرات فی البیوت واعتذر عنه قاضی القضاة بانه طلب الاستحباب فی ترک المغالاة والتواضع فی قوله کل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا یجوز ارتکاب المحرم
وهو اخذ المهر وجعله فی بیت المال لاجل فعل مستحب والروایة منافیة لان المروی انه حرم ومنع حتی قالت المراة کیف تمنعنا ما احله الله لنا فی محکم کتابه واما
التواضع فانه لو کان الامر کما قال عمر لا اقتضی اظهار القبیح تصویب الخطاء ولو کان العذر صحیحا لکان هو المصیب والمراة مخطئة انتهی وقال الناصب
خفضه الله اقول اشتهر عند الاسلام وخلفاء النبوة ان یحفظوا صورة سنة رسول الله فی الامور مهم بترک المغالاة والاجماع علی ان الامام له ان یأ
بالسنة ان یحفظوها ولا یخص امرها بالوجوب بل له الامر باشاعة المندوبات وهذا انما الانواع منه کما افتی قاضی القضاة بانه طلب الاستحباب فی ترک المغالاة
والتواضع فی قوله واما تخطئة قاضی القضاة فی جوابه فخطاء بین لانه لم یرتکب المحرم بل هدده وللامام ان یهدد ویوعد بالقتل والتعذیر والاستئصال
فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم یترکوا المغالاة فلا یکون ارتکاب محرم ولم یروا انه اخذ شیئا من المهور الغالیة ووضعها فی بیت المال ولو
فعله لا یرتکب محرما علی زعمه ثم قال والروایة منافیة لان المروی انه حرمه وهذا غیر مسلم ولما کان ظاهره ینافی ما ذکرته المرأة من جواز المغالاة بنص الکتاب
رجع وتواضع بقوله کل الناس افقه من عمر وقد کان عمر رجاعا الی احکام الله تع وقافا عند کتاب الله وکان متواضعا غایة التواضع والخشوع عند
ذکر الله تع حتی انه قال له رجل اتق الله فوضع خده علی الارض وهذا من کمال تواضعه واما قوله لو کان الامر کما قال عمر لا اقتضی اظهار القبیح وتصویب
الخطاء فهذا کلام بین البطلان فان عمر تواضع بقوله کل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا یقتضی اظهار القبیح ولا تصویب الخطاء لانه تواضع لرعیته
الحق والقبیح ولحذ الباطل وتقریره حتی یلزم ما یقول انتهی واقول ان اراد وقوع الاجماع علی ان شان الامام ان یامر الانام امر استحباب بحفظ
السنة وفعلها ویقول لهم علی وجه الترغیب هذا سنة رسول الله فان فعلتموه فاثبتم بما کان احب والی مسلم لکن منع عمر علی الوجه المنقول المشتمل
علی التهدید المذکور یابی عن هذا اباء بینا وان اراد الاجماع علی ان له یامرهم امر ایجاب ویوجب علیهم فعل السنة ویواخذهم علی ترکها فلا نسلم وقوع
الاجماع علی ذلک وهل یقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة یصیر واجبا بایجاب عمر وامثاله ولا یخص امره بالوجوب فلغو من الکلام لا ربط له بکلام
المص قدس سره اذ لیس فی کلامه ما یشعر بدعوی الاختصاص کما لا یخفی واما ما ذکره فی تقویة کلام قاضی القضاة من انه لم یرتکب المحرم ففیه ان التهدید
علی فعل السنة بحیث یدل علی ایجابه لها محرم قطعا وقوله للامام ان یهدد ویوعد بالقتل والتعذیر قلنا نعم لکن لترک واجب او فعل حرام لا لترک
مستحب او مباح جایز واما قوله ولم یروا انه اخذ شیئا من المهور الغالیة فمما لا طائل تحته فانه کما لا یجوز اخذ المحرم لا یجوز الامر باخذ المحرم ولا
القصد الیه ولعمری هذه الکلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وکذا قوله ولما کان ظاهر امره ینافی ما ذکرته المراة اه فان
قد علمنا ان ظاهر امره وباطنه کلاهما ینافیان ذلک فلا ینفع علیه اتجاه التواضع واما حکمه علی الملازمة التی اوردها المص لو کان الامر
کما قال عمر لا اقتضی اظهار القبیح وتصویب الخطاء فانه بین البطلان ففیه ان البطلان انما هو لو کان الامر کما قال عمر من وجوب السنة وعدم جواز المغالاة
وانما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المراة ومماشاة معها فنسلم ذلک الجواز الخطاء فی نفس الامر للزوم اظهار القبیح وتصویب خطاء المراة لزوما
لا ستره به والحاصل انه لو کان الحق فی ذلک مع عمر دون المراة ینتصر تواضعه معها فی تقریر الخلاف الحق وهو معصیة وضلالة کما لا یخفی واما ما ذکره من
ان عمر کان رجاعا الی احکام الله متواضعا عند ذکر الله فهو ینافی رجوعه عن حکم الایة المبیحة للمغالاة فی المهر وکذا ینافیه ما سیجیء من قصة ابلاغ النبی ع
ابا هریرة لان یبشر المؤمنین بان من کان یؤمن بالله ینبغی ابدا خله الله الجنة فلما ذکر ابو هریرة ذلک لعمر ضرب علی صدر ابی هریرة حتی قعد علی استه
فرجع ابو هریرة باکیا شاکیا الی رسول الله وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا فی بعض هنات خلواته ووضع الخد علی
الارض عند ذکر القایل له اتق الله ان وقع کان علی سبیل السخریة علی ذلک الرجل بل علی غیره فافهم واما قوله الا انه تواضع بترک الحق الخ ففیه
ان المقصود عن عمر لم یکن الا المنع من المغالاة فان اراد بترک الحق ترک منع المغالاة تحقیقا حتی یکون ترکه ترکا للحق وان اراد ترک الحث علی متابعة السنة ظ لیس منع المغالاة
کما یظهر من سوق کلام الناصب فلا نسلم انه یفهم من کلام عمر شیء من ذلک الا انه ان اراد معنی اخر فلا بد من تصویره حتی ینظر فیه قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه تسور علی قوم ووجدهم علی منکر فقالوا الخطاب من جهات تجسست وقد قال الله تع ولا تجسسوا ودخلت الدار من غیر
الباب والله تع یقول ولا تاتوا البیوت من ظهورها واتوا البیوت من ابوابها ودخلت بغیر اذن وقد قال الله تع لا تدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا
ولم تسلم وقد قال الله تع وتسلموا علی اهلها فلحقه الخجل اجاب قاضی القضاة بان له ان یجتهد فی ازالة المنکر ولحقه الخجل لانه لم یصادف الامر علی ما قیل
له وهذا خطاء لانه لا یجوز للرجل ان یجتهد فی الحرام ومخالفة الکتاب والسنة خصوصا مع عدم علم ولا ظنة وهذا اظهر کذب الافتراء علی اولئک انتهی
وقال الناصب خفضه الله اقول جواب قاضی القضاة صحیح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا لیس من باب الاجتهاد فی الحرام فان الاجتهاد فی الحرام فیما لا یکون
للحکم الحرام معارض وههنا لیس کذلک لان ازالة المنکر علی المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامکان فهذا یجوز التجسس لانه من جملته ومع الازالة
فکان التجسس لازالة المنکر خارجا من حکم مطلق التجسس فیجوز فیه الاجتهاد الا تری ان رسول الله ص امر بکسر القدور التی طبخ فیها لحوم الحمر الاهلیة
مع ان الکسر اتلاف مال الغیر وهو حرام للنص والاجماع ومع ذلک امر به لان ازالة المنکر کانت تدعو الی ذلک الامر فازالة المنکر اذا دعت الی امر لا
یتیسر الازالة الا به یجوز للمحتسب الاقدام علیه اما سمعت ان المحتسب له ان یکسر الدنان التی فیها الخمر اذا لم یتیسر الاهراق بدون الکسر فیجوز لعمر اجتهاد فی دخول

الدار وتجسس علی ما ذکرنا ثم لما ذکروه القران لغیر اجتهاده ترکهم وخرج وامثال هذه الامور لا تبعد عن ائمة العدل انتهی واقول اراد المص قدس
سره من قوله تع ولا تجسسوا عام ولا یجوز تخصیص الکتاب بالرای والاجتهاد کما تقرر فی الاصول فیکون الاجتهاد فی ذلک حراما والمعارض الذی توهمه اجتهادا مما لا
ومنه اما لا یتوجه علیه شیء اصلا ولهذا لم یجب عمر عن شیء من جهات تخطئتهم ایاه والحق واشهر ان ازالة المنکر انما یجب بقدر الوسع والامکان الشرعی دون الامکان
العقلی فان ازالة المنکر بقدر الامکان العقلی مما لا یجوزه العقل ایضا فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر فی الشرع للامر بالمعروف والنهی عن المنکر مراتب
وشرایط مخصوصة مذکورة وانه لا یجوز التجاوز من الادنی الی الاعلی ما لم یحصل المط بالادنی الی غیر ذلک وبالجملة الامکان الشرعی للتجسس والتسور ونحوه
انما یتحقق باجماع العلماء عن اشراف شخص فی بیته علی ایقاع منکر لا یمکن تدارکه اذا فات کالقتل والزنا علی ما صرح به بعض الشافعیة فی کتاب الانوار
وقد صرح ما روی عن عمر فی ذلک انه لم یکن ههنا ما حصله من التسور علی شیء من ذلک کما اشار الیه المص ثم اقول یتوجه علی جواب قاضی القضاة انه مما
لما ذکره من حمل القصة حیث اخذ فیها انه وجدهم علی منکر واذا کان المفروض انه وجدهم علی منکر کیف یجاب بانه لحقه الخجل لانه لم یصادف الامر علی ما قیل له
وهذه المسئلة سوالا وجوابا مذکور ایضا فی کتاب الشافی علی الوجه الذی ذکره المص ههنا ثم یتعرض لما ذکرناه من المناقضة فتدبر فازالة المنکر فی
القضیة المذکورة لما صارت لازمة للتسور والتجسس المذکور الخارج عن الامکان الشرعی فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهی وهکذا ینبغی النظر والتحقیق
واما قوله مع ان الکسر اتلاف مال الغیر وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلک امر به فمردود بان النبی ص صاحب الشرع فیکون ما اسنده لفعل عمر الی النبی
فی مخالفة نص القران باطلا اذ غایة الامر فیما فعله النبی ص وامر به من کسر الدنان ونحوه تخصیص الکتاب بالسنة التی هو قسم من الوحی الالهی فهو جایز لما تقرر
فی الاصول فضلا عن النبی ص واما قوله اما سمعت ان المحتسب له ان یکسر اه ففیه اولا ان المحتسب کان له ذلک الا انه علیه ضمان ما کسر صرح به ابن حزم
فی کتاب المحلی وقال هو قول الشافعی وابی حنیفة ورد علی جمیع الاحادیث والاثار المخالفة لذلک وثانیا ان الکلام فی ان ازالة المنکر علی سبیل التسور مخالف
للنص وانه لا یجوز تخصیصه بالاجتهاد ولا یتاتی ههنا هذا التخصیص لشارع النص الدال علی عدم جواز اتلاف مال الغیر بما عدا الدنان وخصه المحتسب فی
کسر الدنان وبالجملة ما ذکره ههنا واجد کما یظهر بادنی تامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه کان یعطی من بیت المال ما لا یجوز حتی انه یعطی
عایشة وحفصة فی کل سنة عشرة الاف درهم وحرم علی اهل البیت خمسهم وکان علیه ثمانون الف درهم لبیت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التی
وهبها لها رسول الله اجاب قاضی القضاة بانه یجوز له ان یفضل النسا وهو خطاء لان التفضیل انما یکون لسبب یقتضیه کالجهاد وغیره انتهی وقال
الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان عمر لما کثرت الغنایم واتسع الفیء والخراج جعل لکل من ازواج رسول الله ص عشرة الاف درهم وکان هذا بمشاورة
الصحابة ومنهم علی ع واعاد فدک علی بنی هاشم لیعملوا فیها کیف شاؤا فاعطا النساء اللاتی من امهات المؤمنین ولم یجز فیه الطعن والتوبیخ بحال لما لا یجوز
فیه سیما اذا کانت الغنایم واموال المصالح کثیرة واما تفضیل بعضهن فمما لا نقل فیه صحیح وان صح فله التفضیل کما قال قاضی القضاة والسبب المقتضی
لا یتحقق فی الجمیع الا ان بعضهن ربما کان اکثر مؤنة من بعض واما قوله کان علیه ثمانون الف درهم لبیت المال فهذا ظاهر البطلان لان الناس یعلمون ان
عمر لم یکن یتسع فی معاشه بل کان یعیش عیش الفقراء محتاجا فکیف اخذ من بیت المال هذا وان اخذ فرضا صرفه فی الجهات التی یدعو الیه مهمات
الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تکن حیة فی زمان خلافته وقد سمعت فیما مضی تفصیل قصة فدک وان عمر ردها الی بنی هاشم انتهی
واقول قد ذکر الناصب الکذوب الذی لا حافظة له سابقا ان النبی ص کان یصرف حاصل فدک فی مؤنة ازواجه واهل بیته فکان الواجب علی عمر ان یقتصر
علی ذلک القدر تاسیا بالنبی ص وحیث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابی بکر من بین الازواج وفضلهما مع اهل البیت علم ان ذلک مقتضی الشهوة
الخارجة عن حکم الشریعة ومصلحتها ومجرد رعایة خاطر بنته وبنت صاحبه ومستخلفه ابی بکر واما ما ذکره من اعادة فدک علی بنی هاشم فهو مفتری
لما ذکرنا سابقا نقلا عن جلال الدین السیوطی فی تاریخ الخلفاء انها کانت حقا لابی بکر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر مما قررناه انه یمکن تقریر اصل اعتراض المص
بوجه لا یرتبط به جواب قاضی القضاة وذلک بان یقال الافراط فی حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبی لهن والتفریط فی حق اهل البیت باخذ خمسهم لم یصدر
الا عن الجهل او بغض اهل البیت وکل منهما یوجب الطعن وقد اندفع بما ذکرنا من ان النبی قد قرر حوائج ما یفی بمؤنة کل من الزوجات ما ذکره الناصب
من احتمال کون بعض الازواج اکثر مؤنة واما ما ذکره من ان عمر کان یعیش عیش الفقراء محتاجا فلا یدفع تصرفه فی بیت المال لان الغرض من تحصیل المال
لا ینحصر فی صرفه فی الماکل بل قد یضبط ویکنز احتیاطا لطلب الاستقبال واغتباطا للاهل والعیال واما احتمال صرفه فی مصالح الخلافة فبعد تسلیمه ما ذکر
انه یفیق ذمته واما ما ذکره من ان فاطمة وان لم تکن حیة فی ایام خلافة عمر الا ان عمر قبل ایام خلافته وفی زمان حیوة فاطمة ع کان شریکا مع ابی بکر
فی منع فدک بل کان هو الشریک الغالب فی ذلک اذ قد اشتهر ان ابا بکر کتب کتابا فی رد فدک لفاطمة ع ولما اطلع عمر علی ذلک اخذه منها ومزقها
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله تع فی المغیرة بن شعبة لما شهد علیه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال
له اری وجه رجل لا یفضح الله به رجلا من المسلمین فلجلج فی شهادته اتباعا للهوی فلما فعل ذلک عاد الی الشهود وحدهم وفضحهم فتجنب ان یفضح المغیرة
وهو واحد قد فعل المنکر ووجب علیه الحد وفضح ثلثة مع تعطیله حکم الله ووضعه الحد فی غیر موضعه اجاب قاضی القضاة بانه اراد درء الحد عنه
واحتال فی دفعه قال السید المرتضی رض کیف یجوز ان یحتال فی درء الحد عن واحد ویوقع ثلثة فیه وفی الفضیحة مع ان عمر کان کلما رای المغیرة یقول قد خفت ان
یرمینی الله تع بحجارة من السماء انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول قصة مغیرة علی ما ذکره المعتمدون من الرواة انه کان امیرا بالکوفة وکان الناس

بغضونه فاخذوا عليه الشهود انه زنا واتوا عمر فاحضره من الكوفة فشهد عليه واحد منهم فقال عمر المغيرة قد ذهب بعضك فلما شهد الثاني قال قد ذهب نصفك فلما
شهد الثالث قال قد ذهب ثلثة ارباعك فلما بلغ نوبة الشهادة الى الرابع ادى الشهادة بهذه الصيغة اني رايته مع المراة في ثوب ملتحفين به ورايت العضو في
العضو كالمرود في المكحلة فسقط الحد عن المغيرة فقال المغيرة يا امير المومنين انظر كيف كذبوا علي فقال له عمر اسكت فلو تمت الشهادة لكان الحجر في راسك هذا
رواية الثقاة ذكره الطبري في تاريخه بهذه الصورة وذكره البخاري في تاريخه وابن الجوزي وابن الخلكان وابن كثير فنسبه المحدثين وارباب التاريخ في كتبهم
وعلى هذا الوجه هل يلزم طعن واما على رواياته فليس منه طعن ايضا لانه ان لوح الى الشاهد بترك الشهادة فهذا مندوب اليه لان الامام يجب عليه درء
الحد بالشبهات وله ان يستر الناس باخفاء المعاصي كيف لا وقد قال الله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب شديد الاية واما
تفضيح الثلثة لانهم فضحوا اميرا من امراء الاسلام وكان عمر يعرف غرضهم ومع ذلك اجرى عليهم حد القذف فلا طعن انتهى واقول الرواية
التي نسبها الى المعتمدين انما هي من مخترعاته لانه سيذكر انه نقله من تاريخ الطبري وانا احلف بالايمان المغلظة انه لم يوجد في تاريخ الطبري الشافعي
المعتبر من علماء اهل السنة الذي وصفوه بانه عشرين مجلدات ولعله اراد التاريخ الفارسي المتداول المشهور بين الناس بانه تاريخ الطبري ولا اعتداد
به ويوبك كذبه في نسبة هذه الرواية الى المعتمدين انه نسب ذكره الى تاريخ ابن خلكان ايضا وذلك التاريخ خال عن ذكر احوال الصحابة والتابعين من بعدهم
ولهذا سماه بوفيات الاعيان على انه لو كان هناك رواية احق بالاعتبار مما نقله المص لذكرها قاضي القضاة وتكلم على رواية المص ولم يحتج الى تاويل الرواية
بما لا يسمن ولا يغني من جوع واما ما ذكره من ان الامام يجب عليه درء الحد بالشبهات ففيه ان المراد بالشبهة التي يدرء بها الحد هو الاشتباه الذي ربما
يحصل للفاعل الفعل المشتبه بالحرام كما اذا وطى رجل امراة اجنبية كانت نائمة مع زوجته في ليلة مظلمة ولم يعلم بذلك فاشتبه عليه الحال ولم ينقل عن
مغيرة دعوى شبهة محتملة في ذلك وشبهة عمر في ان ذلك الفعل هل وقع من المغيرة اولا لا مدخل له في درء الحد فاي ربط لذكر درء الحد بالشبهات بهذا
المقام والاستدلال به على ان منع الشاهد كان مندوبا اليه واما قوله وله ان يستر الناس باخفاء المعاصي فغير مسلم والا لانسد باب الجرح والتعديل
ولصار الناس عن كتب القسطلاني عوبل وكتب اسماء الرجال كميزان الاعتدال وغيره مما اشتمل على الجرح والتعديل اقوى شاهد على ما ذكرناه وايضا لو تم
لما استدلال الناصب على ندبية اخفاء المعاصي بقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الاية فلا يتم الا اذا علم ان الجماعة الذين شهدوا على المغيرة
بالزنا لم يشهدوا عليه بذلك لمحبة الله تعالى وقصد الى اقامة حدوده وحفظ المسلمين عن كون ذلك لكونه والا فذلك في الصلوة والتسبيح ايضا بل فعلوا
ذلك لمجرد حب شيوع الفاحشة والتورط في المعاداة والمنافسة ومن اين علم عمر وهذا الشقي من اولياءه ان الشهود كانوا على الوجه الثاني دون الاول
واما قوله ان تفضيح الشهود الثلثة انما كان لتفضيحهم اميرا من امراء الاسلام فهو كلام في غاية الفضاحة والشناعة لان تفضيح امير من امراء الاسلام انما
يكون منكرا لو كان على وجه يخالف قانون الاسلام وظاهر حال الشهود الاربعة وموافقتهم على الشهادة اولا انهم كانوا قصدوا لاقامة حد الله تعالى حكما
كما هو ظاهر حال سائر الشهود فلا ذنب على الثلثة منهم لو خالفهم الشاهد الرابع بتعليم عمر واما قوله وكان عمر يعرف غرضهم فمن قبيل الرجم بالغيب والرمي في
الظلام بل فيه اثبات علم الغيب لعمر مع نفيه سابقا عما سوى الله تعالى فتذكر ثم لا يخفى ان الناصب غمض عن جواب ما نقله المص عن عمر لرجاء من انه كلما كان رأى
المغيرة قال قد خفت ان يرميني الله بحجارة من السماء لانه صريح في افتضاح التند والتاسف على تفريط وقع منه في درء الحد عن مغيرة ولا مجال للتاويل
فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه كان يتلون في الاحكام حتى روي عنه انه قضى في الحد بسبعين قضية وروى مائة قضية وانه كان يفضل
في الغنيمة والعطاء وقد سوى الله تعالى بين الجميع وانه قال في الاحكام من جهة الراي والحدس والظن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما تلونه في
الاحكام فان صح فانه من باب تغير الاجتهادات وهو كان اماما ولم يتقرر الاحكام الاجتهادية بعد في زمانه وقد علم علما يقينا انه كان لا يعمل برأيه الا
بمشاورة الصحابة وامير المومنين علي كرم الله وجهه قد كان يتغير اجتهاده كما في امهات الاولاد انه قال اجتمع رايي ورأي عمر في ام الولد ان لا تباع وانا اليوم اقول
ببيعهن والمجتهدون لا يخلون عن هذا واما التفضيل في العطاء فهذا امر يتعلق براي الامام والنبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين ما اعترض عليه
ذو الخويصرة الخارجي كما يعترض هذا الرافضي على عمر واما الاحكام من جهة الراي والحدس والظن فهو من شان المجتهد لان الفقه من باب الظنون انتهى واقول
يتوجه عليه اولا انه لا يجوز على الامام الاجتهاد كما لا يجوز على النبي صلعم فضلا عن الخطا فيه ولو سلم فانما يصح في حكم لا يكون فيه حكم منصوص
من الله ورسوله فان الواجب في حد الشرب بمقتضى النص اربعون ضربة ان كان الشارب المكلف حرا والا فنصفه وكذا الحكم في الغنيمة فان مراد المص
من التفضيل في الغنيمة والعطا الذي فعله خلافا على الله ورسوله هو تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار من حيث هو عرب ومن حيث هو مهاجر
وما سيذكره المص من ان النبي صلعم اعطى صناديد العرب في غنائم حنين مائة مائة لم يكن من احد نسبة الحبشيين بل لم يكن هناك تفضيل من رسول الله
لما روي انه صلعم اعطى صناديد قريش ما اعطى ولم يعط احدا من المهاجرين والانصار واعطاؤه للمؤلفة ايضا كان من هذا القبيل لا لقصد التفضيل واما
ما ذكره من ان عمر كان لا يعمل براي الا بمشاورة الصحابة فهو مما يكذبه ما مر من حكمه برجم المجنونة والحاملة خطاء من غير تدبر ومشورة باهل الفضل
ان تفضيل العرب على العجم والمهاجر على الانصار المخالف لسيرة رسول الله بمشورة اي صحابي كان واما ما ذكره من ان امير المومنين كان قد يتغير اجتهاده
كما في ام الولد فمدفوع بما مر من ان الامام لا يجوز عليه الاجتهاد فضلا عن تغير اجتهاده وخطائه فيه فلو وقع فذلك خبر كان من موضوعات بني امية
ولو صح فهو محمول على ان الحكم المذكور كان من منفردات عمر فلما وصلت النوبة الى علي ع اراد تغييره وجعل نفسه شريكا مع عمر في ذلك الحكم السابق حتى لا ينكر عليه

احدى ازالة وان ارتكاب اقل القبيحين عند الضرورة جائز كما تقرر في موضعه ويدل على كذبهم وافترائهم في هذا الخلاف انهم في تعيين حكم علي في هذه المسئلة
فان الشارح الجديد للتجريد قال رجع علي ع في بيع امهات الاولاد الى قول عمر انتهى هذا مع ان مذهب امير المومنين علي ع على الوجه الذي نقلوه علماء الامامية
ليس شيئا من القولين بل فيه تفصيل مذكور في كتبهم وهذا ايضا يدل على بطلان تلك الرواية فانهم ابصر بمذهب امامهم ع واما ما اجاب به الناصب عن قول
المص ان عمر كان يحكم من جهة الراي والحدس والظن بان ذلك من شان المجتهد والفقه من باب الظنون فمدخول بان مراد المص من الراي الذي كان يستعمله
عمر مجرد استحسان عقله وقياسه وبهذا يعلم ان المراد بالظن الذي ذكره مع الراي والحدس هو الظن الحاصل منهما فان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا الا
الظن المعتبر في العمل شرعا وهو ما قام الدليل القطعي على اعتباره وما ذكره من ان الفقه من باب الظنون بناء على ظاهر ما سيذكره في بحث القياس من ان المجتهد
لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه فتامل قال المص رفع الله درجته ومنها انه قال متعتان كانتا على
عهد رسول الله انا انهى عنهما واعاقب عليهما وهذا يقدح في عدالته حيث حرم ما احل الله تعالى وكيف يسوغ له ان يشرع في الاحكام وينسخها ويجعل
اتباعه اولى من اتباع الرسول الذي لا ينطق عن الهوى فان حكم هاتين المتعتين ان كان من عند الرسول لا من قبل الله تعالى لزم تجويز كون كل الاحكام
كذلك نعوذ بالله وان كان من عند الله فكيف يحكم عمر بخلافه واجاب قاضي القضاة بانه قال ذلك كراهة للمتعة وايضا يجوز ان يكون ذلك عن رأيه
واعترضه المرتضى رض بانه اضاف النهي الى نفسه وقال كانتا على عهد رسول الله صلعم وهو يدل بمفهومه على انه كان في جميع زمانه حتى مات عليهما ولو كان
النهي من الرسول كان ابلغ في الانتهاء فلم لم يقل ذلك على سبيل الرواية وقد روي عن ابنه عبد الله انه اباحها فقيل ان اباك كان يحرمها فقال انما ذلك
راي راه وقد روى السنة في الجمع بين الصحيحين عن جابر بن عبد الله قال تمتعنا مع رسول الله صلعم فلما قام عمر قال ان الله كان يحل لرسوله ما شاء بما شاء
وان القران قد نزل منازله فاتموا الحج والعمرة لله كما امركم الله ودعوا نكاح هذه النساء فلن اوتى برجل نكح امراة الى اجل الا رجمته بالحجارة وهذا
نص في مخالفة كتاب الله والشريعة المحمدية لانا لو فرضنا تحريمها لكان فاعلها على شبهة والنبي صلعم قال ادرؤا الحدود بالشبهات فهذه رواياتهم
الصحيحة عندهم تدل على ما دللنا عليه فلينظر العاقل ويخاف الجاهل وفي الصحيحين عن جابر من طريق اخر كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق
اياما على عهد رسول الله صلعم وابي بكر حتى نهى عمر لاجل عمرو بن الحريث لما استمتع وفي الجمع بين الصحيحين من عدة طرق اباحتها ايام رسول الله صلعم وابي بكر وبعض
ايام عمر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن عمران بن الحصين قال نزلت متعة النساء في كتاب الله تعالى وعملناها وفعلناها مع النبي صلعم ولم ينزل القران بحرمتها ولم
ينه عنها حتى مات وفي صحيح الترمذي قال سئل ابن عمر عن متعة النساء فقال هي حلال وكان السائل من اهل الشام فقال له ان اباك قد نهى عنها فقال
ابن عمر ان كان ابي قد نهى عنها وصنعها رسول الله صلعم نترك السنة ونتبع قول ابي قال محمد بن حبيب البغدادي كان ستة من الصحابة وستة من التابعين يفتون
باباحة المتعة للنساء وقد ذكر الحميدي ومسلم في صحيحهما والبخاري ايضا من عدة طرق جواز متعة النساء وان عمر هو الذي ابطلها بعد ان فعلها جميع المسلمين
بامر النبي الى حين وفاته وايام ابي بكر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قال الشافعي ما علمت شيئا حرم مرتين وابيح مرتين الا متعة النساء هذا كلامه
والسر في ذلك ان العرب كانوا لا يصبرون على ترك النكاح اذا طال العهد وكانوا يرخصون في المتعة في الغزوات لطول العهد من الازواج ثم تقرر الامر في
الحرمة ولا خلاف في هذا بين اكثر العلماء وايضا نص الكتاب يقتضي حرمة المتعة لانه تعالى يقول والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين واما انها ليست زوجة ولا وارثة ولا موروثة المستمتع بها وقد قال تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم
واما ما ذكر من الاحاديث فهي مروية عن جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة في اخر الامر ونحن نقول لو كان الامر على ما يذكره الشيعة من ان
تحريم المتعة كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المومنين في ايام خلافته وهو كان الامام المتبوع ولم يعترض علماء الصحابة على عمر والشافعي كان اعلم الناس
بالناسخ والمنسوخ لانه كان عربيا حجازيا عالما بجميع الناسخ والمنسوخ ولو كان كذلك لم يجز حرمته وكذا مالك كان عالم المدينة ولو كان من
قبل عمر وكان مالك تلميذ ابن عمر وكان ابن عمر يقول بالحلية فلم لم يجزه وكذا ابو حنيفة هو تلميذ عبد الله بن مسعود لو كان النهي من عمر لم يجز الحلية
واجماع اكثر علماء الاسلام على الحرمة يدل على ان الامر تقرر على الحرمة واما ما ذكر ان عمر قال انا انهى عنهما فالمراد انا اخبركم بالنهي واروي عن رسول الله
واما قوله كانتا على عهد رسول الله لا يلزم ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى انتهى واقول يتوجه عليه ابحاث لا تخفى
منها ان ما نقله عن الشافعي لو صح عنه فهو انما تكلف هذا الكذب ونجا لفتوى عمر ليظهر ان القول بان المتعة من بين جميع احكام الدين النص
بالاباحة مرتين والحرمة مرتين انما تكلف لاجل ان يبطل خلاف السلف في ذلك بوقوع تعدد الحكم بالاباحة والحرمة ليرجعوا على ذلك تقرر الامر
على الحرمة ونسخ الاباحة وفساد هذا التكلف ظاهر جدا لان من جملة السلف جابر وعمران بن الحصين والرواية عنهما صحيحة صريحة في ان المتعة كانت
باقية الى زمان عمر على اباحته وانه لم يحرمها حرمة الا من عمر دون النبي صلعم مع هذا التصريح والرد على عمر كيف ظهر على الشافعي ان الامر قد تقرر على الحرمة
والتحقيق ان المسلمين قد اتفقوا على ان نكاح المتعة كان سائغا في صدر الاسلام وفعله الصحابة في زمن النبي صلعم وزمن ابي بكر وبرهة من ولاية عمر ثم نهى
عنه فادعى انه منسوخ وخالفه جماعة من الصحابة ووافقه قوم وسكت اخرون وقد اضطرب روايات الجمهور في نسخها سيما في تكرره كما يظهر مما نقل عن
الشافعي وليس حجة منع المتعة على تقدير تسليمه متواترا قطعا حتى ينسخ به الكتاب ثم لو كان نسخها حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة
ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم اشتهر النهي عنها وما احسن ما وجد في بعض كتب الجمهور ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا

لهم كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتها
ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه
قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها امة محمد ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى قال الشافعي فيما نقله الشقي عنه ما جاهلا او متجاهلا
وبهذا قد انكشف بطلان ستره وان الاولى لك ان تستر مثل هذا الستر فضوحه وقوله لا اختلاف في مذاهب اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لا بها الاجماع
من العلماء على ذلك فكم فيه ومنها ان قوله المتعة ليست بزوجة لانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجية لا لغة ولا شرعا كما انه
لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الاية المذكورة حيث قال فان
قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من
الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هي تابعة لصفات زائدة على الزوجية كعدم انتساب المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم
الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لا ترث وقد اتضح مما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسألة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم
الرازي في تفسيره وكلما قيل فيها من المحالات ارتكبوها عن غاية الحيرة والاضطراب في ما لا صلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره استدل الامامية
على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الاية فان الابتغاء بمال من ابتغى الموقت كالمؤبد بل هو اشبه
بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصم الا بولي وشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان
في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو
شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم هناك لم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح الماء بطريق تشريع عاده هو
فيه قلنا لم ان المتعة ليس ماذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد نقل عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقله الخصم من الاحاديث بتر عن
جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على التحريم مردود بان الجماعة الذين روي عنهم حل المتعة علماء الصحابة كمولانا امير المؤمنين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان باب مدينة العلم مع سائر فقهاء الصحابة لم يعلموا التحريم وعلمها عمر بن الخطاب
الذي اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل تفوه احد غير الناصب بان هؤلاء مع
علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرير الامر على الحرمة في اخر الامر ولعله اراد باخر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على
ما يذكره الشيعة من ان التحريم كان من قبل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين لما راى اعتقاد الجمهور حسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام
على ما يدل على نسبة امامتهما الى ذلك من الشهادة بالجهل والفسق منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض حكمهما وتغيير سنتهما
واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته مبنية على امامتهما فان فسدت فسدت امامته بل الى هذا
ما سمعت من منعه عليه السلام عن صلوة التراويح الذي ابدعها عمر فشغبوا ورفعوا اصواتهم فيا بدع واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان الخلافة
ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكان معارضا منازعا منقصا للمام ولاية الخلافة على المتقدمين عليه وكل من بايعه
جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي طرائقهم وهذا هو الوجه ايضا
في تركه لاخذ فدك ايام خلافته وما العجب من امير المؤمنين عليه السلام من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما العجب من اظهاره شيئا
من ذلك مع ما كان عليه من اثار الفتنة وخوف الغربة وقد كان عليه السلام يصرح في كل مقام يقوم به بما عليه من فقد التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان بما
ان ذكر لطال به الكلام وهو القائل وقد استاذنه نفر بما نقضي يا امير المؤمنين فقال لهم اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون للناس جماعة
او اموت كما مات اصحابي يعني من تقدم موته من اصحابه والخالصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم على احوال التقية والتمسك بالظاهر بما اوجب الله تعالى
عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا عالما
بجميع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم لانتقاضه بجهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز وفي الاستدلال بقوله عالما بجميع
الناسخ والمنسوخ مصادرة على المطلوب كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وعدا حنيفة بالحلية غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة
صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غيرهما بل نقلها عن الحنفية والشافعية والحنابلة وهم
الاكثرون وقد شاع حتى بلغ ذلك من رووا الحد والقتل عليها خاف المتأخرون من علماء الكبرة وانكروا الفتوى على ذلك ومنها ان ما ذكره من تلمذ
ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود وفيه ان الخصم لم يذكر ههنا ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تلمذ ابي حنيفة له سماعه حل المتعة
عنه بل يجوز ان يكون ساكتا عن ذلك لتقية ونحوه على ان انتساب ابي حنيفة بصحبة ابن مسعود من غير بلا مرتبة وناهيك في ذلك ان ابن حجر المتأخر مع انه وضع رسالة
الموسومة بخيرات الحسان في مناقب ابي حنيفة وفضائله وتمسك فيها بالتحقيق انه هل ادرك بعض الصحابة ام لا ذكر واحدا واحدا من الصحابة الى ان قرر
ان ابا حنيفة ادرك ايامهم ورد عليه ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم نقصا ولا اثباتا ثم قال لعبد الاستقصاء في ذلك قال بعض متأخري المحدثين

من صنف في مناقب الامام ابي حنيفة كتابا خاصا قال اما حاصله جزم جماعة من ائمة الحديث بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واختبر ما اشتهر منها الائمة
الاكابر كابي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم افتخارهم
به وان كل سند فيه انه سمع من صحابي لا يخلو من كذاب انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من ان المراد بقول عمر انا انهى عنهما انا اخبركم بالنهي الواقع في
رسول الله تاويل باطل لا دلالة لقوله عليه بشيء من الدلالات الثلث ولو اراد ذلك لقال هذا المعنى لكان ينبغي ان يقول امر ومنها ان ما انكره من ان قوله
كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعاه المرتضى مدخول بان المرتضى لم يقل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد
الله مدة حياته ومماته بل قال ان من مجموع اضافة النهي الى نفسه وقوله كانتا الخ يفهم ذلك ولا بعد في انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي صلى الله عليه واله
دائما عمر نهى عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام المرتضى على غير المفهوم والمراد ليظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من رد الكتاب
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء
وذهبوا اليه ولم يتفرد بالمنع ولم يصح منه رواية في منعها وان صح ممكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل المختلف فيها لا اعتراض فيها على
المجتهد انتهى واقول رواية منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منع المتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله شيئا
بيان ما فيه من اضافة النهي فيهما الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد
رسول الله يكذب ذلك المفهوم كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى ان مات قال المصنف رفع الله درجته ومنها قضية الشورى
ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد
ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد ووصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة وثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمان لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وامر بضرب اعناقهم ان
تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين الذين ليس عبد الرحمن فيهم وروى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء
كل واحد منكم يهز عفريه يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة افلست القائل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات
عمنا منا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا
ليلة وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمان شحيح واما انت يا عثمان والله لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط
على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة
ومقنب لا تقوم بقرية لو حملت امرها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي موليا يخرج فقال عمر والله
اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولي من بينكم ان ولوها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا فما
يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة
وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى زعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين
من اختاره عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا
يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا ارائهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ
الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار
قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا وطلبوا الامر
من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان امر الشورى اول دليل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه
كمال الاحتياط واصل حكاية الشورى كما ذكره ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال لا اتحمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر
الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله لما توفي كان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط
وترك الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة في الخلافة في حضورهم فهذا باطل
لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انها موضوعة ووضع
وضع هذا الخبر اظهر من ان يخفى على احد فان الرجل مجروح وهؤلاء كانوا اكابر قريش واقرانه في الحسب والنسب فيراه ياخذ في عيبهم وثلبهم عند الموت
وهو يريد استخلافهم ويقول للزبير وهو شيخ المهاجرين بمحضر الناس انك جاف جلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطوار
الصحاح وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد سالت من الشيخ برهان الدين ابراهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت
له والشيخ المذكور كان استاد الشيعة وامامهم في زمانه فصدقني وقال هذا كذب بل الحق ان عمر قبل ان يجرح بايام قلائل تاوه يوما فقال له ابن عباس
في الخلوة لم تتاوه يا امير المؤمنين قال ذهب عمري وانا متفكر في هذا الامر اوليه لمن فقال ابن عباس قلت اين لك من عثمان قال الخائن يولي بني
امية على الناس ثم لم يلبث العرب ان يضربوا عنقه والله لو وليت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له اين لك من طلحة قال اعوذ بالله من زهوه قلت اين لك

الزبير قال الشجاع من جاء فلك ابن ذلك من سعد قال ذلك بعد عسكر ولا يصلح للخلافة قلت ابن ذلك من عبد الرحمن قال ذلك ضعيف قلت ابن ذلك من علي بن ابي طالب قال فيه
دعابة واذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مر عليه اسبوع حتى ضربه ابو لؤلؤة هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لاقضى
القضاة الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ برهان الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فانه لم يذكر المعايب القادحة للامامة بل هذه من صفات
الناس فذكر ما كان من العيوب ولو صدق فلا اعتراض على عمر فانه على ما نكره اشار الى الخلافة على اشارة مجلية لا يخفى بل هو قريب من التنصيص على غير
خلافته من هذا الكلام ظ فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاداته في اختيار الامام والامر اليه
اعتراض عليه واما ما ذكر من القتل بعد الثلثة ان لم يتفردوا والامر فهذا من باب التوعد والتهديد بعد شدة الاهتمام بعدم التاخير كما التاخير كان
مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث واما جواب قاضي القضاة بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا فالجواب صحيح وما اعترض
عليه بقوله اذا شقوا العصا وطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا انما بعد الثلثة فان الثلثة كانت من عند الامام
السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلثة فقد طال الامر
ويختم طلب الامر للمخالف من غير وجهه انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان من جملة الروايات التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى وصححه
قول عمر انا لا احمد هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصابيح في وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي ع بالخلافة واعترض عليه بما
بقوله واي قلبه اعظم من الحصر في الستة ثم تعيين من اختاره عبد الرحمن له والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان واردا عليه **واما**
ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب لانه تجاهل عن شهرة الخبر لعجزه عن اصلاحه نعم ما قال ان المص لا يعلم الوضع
مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واصحابه المتبحرون في وضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي
يتعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المص لكان هو اولى بان يشير اليه
وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها عد عيوب الجماعة مشافهة **واما ثالثا** فلان ما سماه الناصب برهان الدين
البغدادي وزعم انه من الشيعة ونسب اليه رواية المخترعة فليس عنه عند الشيعة خبر ولا عين ولا اثر ولو كان للشيعة في زمان الناصب الذي كان من
شدة التعصب خصوصا في بغداد الذي كان تحت سلطنة البويهية الباغية تبرمن ائمة ربما يكون يظهر التشيع ويباحثون اهل السنة في المسائل
بل الخلافية واقوى ما يدل على شدة نصب هذا الشقي وبغضه لامير المؤمنين ع انه انما اتى بالرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المص قدس
سره لان ما رواه المص كان خاليا عن ذكر عيب لعلي ع فحمله تحامله والخرافة على ان يخترع رواية يكون فيها تخفيف في اظهار عيوب الخمسة واشراك علي ع
معهم في اصل العيب حيث نسبه فيها الى الدعابة والى تكليفه الناس ما لا يطاق فلله ما اشد نصبه وما اقل حياؤه ومن لا يبالي بشدة نصبه خففه الله
انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك الى ان نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي ع وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض استحقاق
الخلافة وطلحة وزبير وغيرهم قبل علي ع ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كرامة لعمر باخباره عن موته **واما رابعا** فلانا لو سلمنا
الرواية المذكورة نقول اذا علم عمر قبل موته بسبع ايام ما يؤول اليه الخلافة بعده من القتال والفساد بحيث اقسم بالله تعالى استظهارا وقال والله لو
فعلت لفعلوا كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور احتمال وقوع فرقة الامامة من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول
الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استعاذ منه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب بعيد ذلك من حمل
اظهار عيوب الجماعة على ارادة المناصحة تحكم وتعسف وان ما يذكره من ان في الرواية اشارة الى تعيين عمر في خلافة علي ع تمحل وتكلف فالاعتراض في
كلا المقامين وارد **واما خامسا** فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من الاجتهادات عمر في اختيار الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه
معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل خروج علي ع عن الخلافة على كل تقدير
من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المتضمن لحيلة تعيين الخليفة على الوجه الخاص مكذب لما ذكره عمر سابقا من كراهة تحمل الخلافة حيا وميتا
وكيف لم يحمله ههنا ايضا وقد صار جعله لها شورى سبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي ع من الناكثين والقاسطين والمارقين بل المسلمين
الى الان ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام الغرض لجواب الامر لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة **واما سادسا** فلان ما
ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلثة كان من باب التوعد والتهديد مدفوع بانه لو جاز تاويل الحكم الجزم بضرب العنق وتفسير لفظ القتل الواقع في اثناء
ذلك الكلام بالتهديد والتوعد لارتفع الامان عن الدلالات وانفتح باب الضلالات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث
سيد المرسلين فيخرج القران والحديث عن ان يكون مدلولا للمحقين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل النحرير
رشيد الدين الوطواط الخوارزمي الحنفي في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلماته بمحالات
تكلفاته لا يحتملها العبارة قال في دفعه اقول ان الله تعالى هو يعلم الضماير ويعرف السرائر ما عنيا فلا ولئن في هذا الموقف الذي وقفته الا
ان تكلم على صريح كلامي وابين ما فيه من اضطراب نظامه وقد تكلفت وبينا انتهى كلامه **واما سابعا** فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلثة
اعلاوة لحاصل كلام قاضي القضاة بل هو حقيقة في تقرير اصل كلام عمر اذ يتوجه عليه انه من اين علم ان مع انتفاء الايام الثلثة وقت المشورة باق وتعلم

ولو تباعد

ولو تباعد بطول الامر لا يبقى وقت المشورة وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب انهم يحكمون باجتهاد عائشة وطلحة والزبير ومعاوية
ويعذرونهم بل يثيبونهم في خطاء خروجهم وبغيهم على علي ع بمجرد احتمال الحكم وتوهم في طول ستة اشهر وما يقرب منه على خطائهم وههنا لا
يعذرون عليا وغيره في مدة تفرد لاجتهادهم لتعيين مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكم وتناقض بليغا **قال المص** رفع الله درجته ومنها
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقران والسنة لانه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والخمس
السنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما يجوز في الفريضة اجاب قاضي القضاة بان قيام رمضان جاء ان فعله النبي ثم تركه واعترضه المرتضى
بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله قال يا ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا تجمعوا ليلا في شهر رمضان في
النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا من السنة خير من كثير من بدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان
ليلا فراى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد
شهد الرسول ص بان كل بدعة ضلالة وسال اهل الكوفة من امير المؤمنين ع ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فلما اجتمعوا زجرهم و
عرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا
الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول ص ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك وهو عينه كما لم يفعل
به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات كيف يجوز الاقتداء بمن طعن فيه
بهذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم خبث عرقهم بهم وتنسبونها انهم الى الصحة وجعلوها واسطة بينهم
وبين الله تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر من مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء **الاول** انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي ص اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه
ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في
قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان
الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر قال صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب
شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى
بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه
الاخبار كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلم يطيقوا فلما
انتهى هذه المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد يطلق ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين
مما يخالف قواعد الشريعة واصوله الضرورية المعينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن حصولها
في زمان رسول الله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية كما تقرر في نفسه مثلا عمل الماذنة بدعة مستحبة وانه لم يكن في زمن رسول الله ص
لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من استحباب الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما صرح
العلماء فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امرها في زمان رسول الله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المرتضى على
قاضي القضاة واما ما ذكر ان امير المؤمنين علي ع منع في ايام خلافته في الكوفة فان صح جاز ان يؤدي اجتهاده الى المنع لان المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض
على المجتهد اذا خالف مجتهدا اخر **الثاني** انه ابدع وضع الخراج ورسول الله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم
يفتح في زمان رسول الله مدينة من البلاد صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك
فيها الخراج اقتضى رايه الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين ع من اهل ذلك الاجماع ولم ينقل احد انه راى
امير المؤمنين ع اعترض على عمر في وضع الخراج بل رضى به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنون وابقى عمله امير المؤمنين
في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا لرد الذي ابطله وافسده وكذا رضى سائر خلفاء الاسلام وقام الدين بالخراج وكل الناس عيال
على الخراج والامر الذي مر عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام ورضوه واستحسنوا وايدوه بالقران في قوله تعالى ام تسئلهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير
الرازقين قيل يريد به الخراج ثم جاء البوال الاعرابي الذي سوى قوله وبوله يعترض على ائمة الاسلام والملهمين بالصواب في كل مقام **الثالث** انه ابدع
ترتيب الجزية والسنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا فالجواب ان النبي ص اخذ من اهل يمن من كل حالم دينارا لعلمه بفقرهم وامر معاذ بن جبل لما بعثه النبي
الى اليمن ان ياخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة ففي الزيادة مساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية
وامثال هذه مما لا طعن فيه لان سنة الخلفاء الراشدين بعده شرع في هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدين بعده سيما امير
المؤمنين علي ع والا لكان يقدح في عصمته على رايهم واما ما ذكر ان مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور الصحاح فلا يبعد ان يكون صادقا وان ذكر

به اهل السنة فلم يروا احد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يوضح لكل عاقل من
ينتقل له كل منا نوا انه هو حجته وصحة بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا شرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما وعدنا نذكر شيئا من مناقبه
وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمن بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف
قريش وذوي الاصلاح لاموال الجمة والتشاير الوافر فاسلم في اوايل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله بنته رقية
وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله تعالى فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين ثم لما توفي زوجه ام كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من ولد آدم ان يجتمع عنده بنتي نبي سيما بنتي سيد الانبياء ثم لما هاجر رسول الله هاجر
عثمن من الحبشة الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله وروي في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمن وعن عبد الرحمن
بن خباب انه شهد النبي وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمن فقال يا رسول الله علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمن فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمن فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رايت رسول الله ينزل عن المنبر
هو يقول ما على عثمن ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمن الى النبي بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرايت النبي
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمن ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله ببيعة الرضوان كان عثمن رسول رسول الله الى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله ان عثمن في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى وكانت يد رسول الله خيرا من ايديهم لانفسهم والاخبار في فضائله كثيرة
قد ذكرنا بعضها ثم نشرع في دفع المطاعن التي رواه هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على ما بنا انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الاحاديث
في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن امام يتوجه عليه ان تلك الاحاديث مع ما مر منها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما
ما روي عن زيد بن ثابت فلان قوله افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة مؤيد لما ذكره المص قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلوة الفريضة لانه يدل
دلالة صريحة على انه كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد ما بين جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها واداها في بيته لبعده عن الرياء
لانه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستدعي اداءها في البيوت دون المسجد ويحضر الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي
هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر صريح
في ان امر نافلة رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر وبامره فهو انه لو كان امر تلك
النافلة كان يفعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن يفعل الى صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها
جماعة ولهذا عد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فانه اقوى ما يتوهم منه دلالة على فعل النافلة جماعة قوله فقام بنا وقوله اذا صلى
الرجل مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتمل ان يكون بادر عنه بقوله لو نفلتنا قيام
هذه الليلة اداء النافلة جماعة فيحتمل ان يكون اجابه بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب له قيام ليلته ايضا وان لم يفعله
معه وقد علم مما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة لتمانا اه مما لا يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة لم يناما
اه ثم بل يدل على انه كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالب الليالي في بيته لئلا يشتبه على الناس فعلها بالجماعة فيفعلها جماعة ثم الناصب مطالب ببيان ما ادعاه من انه لم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فان
عدم المداومة لاجل ذلك دون غيره يحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة الافتراض
صلوة نافلة صلوها جماعة لجاز الاتيان بها جماعة في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل فقد ثبت عمر في اكتفائه
بما قاله وامر واما تقسيم البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها فتخصيص لكلية المروية عن النبي بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له كما لم ينفعه الظهور ان
الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا ترى ان احدا من اهل الاسلام لم يصل
شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين يصلون خصوص هذه النافلة جماعة متابعة لعمر وايضا ما رواه المرتضى عن النبي نص في النهي عن ذلك وكونها من
البدعة المنهي عنها واما قوله فان ندفع اعتراض المرتضى عن قاضي القضاة فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن قاضي القضاة بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استدل
على النهي عن ذلك بقول النبي فلا يجمعوا شهر رمضان النافلة ثم تعقيبه ايا بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بالتسليم ورفع الطعن او ارتكاب منع صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نفائس اجوبة
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرحه للبخاري وقال في قيام رمضان سنة عمرية عن قوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول الوجه الحديث
لو كان سنة لالتزمهم ايضا لوجب لا بعد ان امر علينا انحصار جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه وبطلانه ظاهر ظهر اختلاف كثير بين ابي
بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس مامورين بالعمل المختلفين وذلك لا يليق من الشارع الامر بهما ايضا لو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقع
التنازع بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي وقد وقع كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله

وقوم

وقومه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار اذا امركم رسول الله وعترته بالاقتداء بنا فليس لكم بمخالفة رسول الله ونحن نعلم قطعا ان مع وجود
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بمثل ذلك التمسك الضعيف فلما لم يذكرها علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة التحريف في روايته ولعله قال اقتدوا باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر بالنصب على النداء اعلى ان يكونا مأمورين بالاقتداء باللذين بعد النبي كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الوقوع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر باللذين من بعدي كتاب الله وعترته ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية يدور على طبق
هذين الاحتمالين فتامل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه انما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض الذي يفتح صلحا يقتضي
عدم صحة وضع الخراج على السواد كما انكره المص معترضا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يثبت الناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج عن
السواد بقوله ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج اقتضاه الخراج اه وبالجملة في كلامه اضطراب بين يدل على اختلال نظامه
وتهتكه وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين فانما امضى ذلك لما افضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير الاحكام المتقدمة من عليه الحكم بما عنده كما عرفت قبيل
ذلك في التراويح مع خصوص رضا اهل السواد بذلك الى يامة تدبيحا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رآه عمر في امر الخراج فيه كما
وغايته حصول الاجماع السكوتي من فظاظته وبطانته ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني
وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيمة واما ما اورده الناصب المريد بقوله فان اراد
بالجمهور اصحابه اه فيرد بانه يتجه لفظ الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ولفظ الجمهور ان المص لم ينقل ههنا رواية مشتملة على طعن عمر عن احد من رواة الشيعة
وايضا ارادة الشيعة من ذلك مما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ نعم ما قيل انا لكن وبالمحافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يروا طعنا في عمر انهم لم يروا ما قصد به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يفيده كما لا يخفى وان اراد انهم لم يروا واحدا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المص ههنا روايات دالة على الطعن في عمر حسبما اوضحنا لكن اسلافنا اهل السنة لبلادتهم وشوقهم لم يفهموا في مبدء
روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا الى دفع ذلك الى اعمال كل حيلة فتارة
ارتكبوا التاويل الطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل واخرى اتوا على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق وينفي فؤاد كل مارق منافق والحمد لله تعالى هذا وما ذكره الناصب من الروايات مسندا لا بها على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يسند في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعده عليه
الخصم فكيف يقابلها بل ذلك يهذي في الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم تحقيق نسب عثمان لنبيه على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابه واوليائه فقد
روي بطريق علماء اهل البيت وغيرهم ان بني امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس بن عبد مناف عبيد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقيل امية بن
عبد شمس بسبب طائفة النسابين العرب لعنار فين يحقق لوالانساب بني امية الى قريش واصلهم من الروم وذلك لان العرب كان من سيرتهم ان يلحق الرجل ربيبه
عبده وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كرتهم في العرب لما ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتابه الى علي ع بالصحبة
والقرشية كتب ع في جوابه ما مضمونه لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بحسب الجسم وانما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي من عثمن وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي ولا
من خديجة بل كانتا بنتي غيرها تحت تربيتهما وحكايتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي من ابي العاص بن الربيع ورقية
من عتبة بن ابي لهب وفرقها عنه فخطبها عثمان فزوجها النبي منه فبعد اسلام ابي العاص وبقاء في المدينة مدة تهيئها فعادت الى رقية
عند عثمن فخطب عثمن بعد موتها زينب فزوجها النبي منه وماتت في حبالته فلما كان الامر موجودا من غير نكير تزويجهما رسول الله
كافرين لم يخلو الحال في ذلك من ان يقال انه حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين من نصبه الله تعالى
ومع فحاله بان يزوج رسول الله ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعت الى ذلك هو مخالفهم في دينهم عارف بكفرهم مبطل ان يكونا ابنتيه وايضا
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت ع انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هاله وقد تزوجها رجل من مخزوم فولدت له ابنا اسمها هاله
ثم خلف عليها ابو هاله رجلا تميميا يقال له ابو هند فولدها ابنا كان يسمى هند بن ابي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله
زينب ورقية له من امرأة اخرى قد ماتت ثم ماتت ابي هند وبلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك حدثان تزويج رسول الله
خديجة بنت خويلد وكانت هاله اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفة بكثرة المال فاما هند بن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند امرأة اخت خديجة فضمت خديجة اختها هاله مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هاله اخت خديجة
سفرت بين خديجة ورسول الله لما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله فرباهما وكان
من سنة العرب في الجاهلية ان من ربي يتيما نسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل ان يزوجها مربيها ويزوجها من غيره لانها بزعمهم ابنة المربي
لها فلما ربى رسول الله هاتان الطفلتان ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه والى خديجة بالبنتية ولم يزل العرب على هذه الحال الى ان
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي الى المدينة فقال لو سالنا رسول الله يجوز في الاسلام تزويج يتيمة من ربيها ففعلوا ذلك فانزل الله تع

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط فأطلق الله تعالى في الإسلام لزوج اليتيمة ممن ربيها ما لم تكن من زوجته فسقط عن نظر الأيتام انتسابهم ونظير
ذلك ما ذكرناه سابقا من حال النسبة أمية إلى عبد شمس وكذا حال زيد حارثة بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله فإنهما ربيا وسميا ابنا على رسم قريش في ادعيائهم أنكروا
على النبي صلى الله عليه وآله تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فأنزل الله عز وجل ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين وقال سبحانه وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم إلى آخر الآية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم والغرض من هذا البيان والتطويل فيه التنبيه على أن كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقعون
على ما يجدونه من الظواهر والحق أحق بالاتباع والعلم بمعزل عن الوقوع وقد يكون الخصم العنيد عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لا يبالي مدعاه
الباطل وترويج زيفه العاطل يتحرى ويجري مليس كلامه على ما ادعاه ويغالط من ليس له حظ في التحقيق والنظر البالغ بقوله فليتدبر الفطن العاقل
أنه إذا كان حاصل الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والساذج الغر المغفل الجاهل مع القصر بالعادات وعدم الأبدية مع
مع كمال ضعف دركه من الآيات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فإن شياطين أهل الدنيا والقناع الرضاعين خلال الناس فتنة وشروا يوحي بعضهم
إلى بعض زخرف القول غرورا وأما ما رواه في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن خباب فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن خباب الأرت كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال روى عنه حديث واحد في فضل عثمان رواه عنه فرقد أبو طلحة يعد في أهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه أن جيش العسرة هو جيش
الغزاة تبوك وهم كانوا خمسة وعشرين ألفا راكبا على الجمل والبعير والباقي كانوا رجالا ولتجهيز تقدما القوم الأغنياء مائة بعير في مرتين وهو موافق لرواية عثمان
أصحابنا الإمامية وأما الزيادة على ذلك ففي رواية متابعة المتأخرين من أولياء عثمان ليتم لهم أن يقولوا في شأنه إنه جهز جيش العسرة على الإطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على ثلثمائة فقد قال صاحب الاستيعاب إنه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا وأتم الألف بخمسين فرسا وروى بإسناده
القتادة أنه قال حمل عثمان في جيش العسرة على ألف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن أنس موضوع ليست مذكورة
في صحاح القوم وأما ما ذكره من أن لا أجل في فضائل عثمان كثيرة فقد ذكرنا ببعض منه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني أمية فلو لم
ينكر الناصب لكان أولى لأنه قد عرفت حال من ينتخب من الكتب ولا خير في كثير مما ذكر من أن المصنف ذكر مطاعن عثمان من شيوخ الضالين كذب صريح وإنما
ينكر ذلك نقلا عن كتب مشايخ أهل الضلال كما سيظهر للحقيقة الحال **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي رواها الجمهور
عن عثمان منها أنه ولى أمور المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن
علي عليه السلام والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وكان يصلي حال إمارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت
إلى من خلفه وقال لهم أزيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه أشياء منكرة وقال إنما السواد بستان
لقريش تأخذ منه ما شاءت وتترك منه ما شاءت حتى قالوا له أتجعل ما أفاء الله علينا بستانا لك ولقومك وأفضى الأمر إلى أن منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمان كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمان فاضطر إلى إجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمان وولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح مصر فتكلم فيه أهل مصر فصرفه
عنهم بمحمد بن أبي بكر ثم كاتبه بأن يستمر على الولاية فأبطن خلاف ما أظهره فأمره بقتل محمد بن أبي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله
وقال الناصب خفضه الله أقول أعظم ما يطعنون على عثمان هو توليته بني أمية على الممالك وذلك لأنه رأى أمراء بني أمية أولي رشد ونجابة وعلم بالسياسات
وكان إذ ذاك اتسع عرصة الإسلام وبعد الممالك وتخلف سير الناس لاختلاط الأعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الأمراء الذين
يكونون ذوي بأس وقوة واستيلاء وكانوا بنو أمية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للإمارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الصحاح
أنه لما علم عثمان من وليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن إمارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الإمام إذا نصب من اعتقده أهلا للإمارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فإن حال النصب علمه أهلا للإمارة ولو كان حال النصب يعلم أنه ليس بأهل للإمارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا طعن انتهى **وأقول**
نشاهد حال من ولاه عثمان من بني أمية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمان وفي زمان خلافة الشيخين بل على الشيخين أيضا كما ذكره المصنف ومؤلف روضة الأحباب
مفصلا فالقول بأن عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بأنهم ليسوا أهلا للإمارة مما لا يرتضيه الوجدان ولا يفي بالإصلاح أصلا وأيضا لو كان الأصلح في
توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الإسلام وبعد الممالك كان الصواب أن يستعمل أفاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمان عمر وأن يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة يفتحها الله تعالى بأيديهم وحيث كان الأمر بالعكس بل كان حكومة أكثر البلاد في زمنه
متعلقة ببني أمية علم أن العلة في نصبهم ليست ما موه به الناصب لا إصلاح حال الإمام وأيضا لو صلحوا للإمارة لأجل اختاعم مع توسعة الملك في زمانه ولجعل
منهم للإمارة من هو أفضل عن بلد من البلاد من القرآن ينادي بأعلى صوته على فسق الوليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمان أنه فاسق لا يصلح للولاية
وأما وصف الناصب لبني أمية بالرشد والنجابة إن أراد بها الرشد في الدين والنجابة الحاصلة لأرباب المروات والمتقين فنقصانهم بذلك صحيح وإن أراد به
الرشد في الدنيا بأعمال المكر والحيلة والخديعة وأريد بالنجابة وجاهة الصورة وضخامة الهيكل كما قيل لنا والدلالة بالنجابة بهذا المعنى مسلم لكن لا يجدي

ولا يخفى

ولا يخفى والحاصل أن المسلم سواء كانوا على مثل يزيد بن معاوية وعبيد الله بن زياد والحجاج وأمثالهم من الظلمة الذين كانوا بأسماء الخارجة عن قانون الشرع يطلبون
الولايات وأملها عن أن يتكلم عليهم أحد في جورهم وظلمهم وعن أن يقدم على الخروج عليهم والتخلع عنهم وذلك بأن يقتلوا أهل محلة مثلا بجنايات واحد
منهم وينهبوا أموالا تخالف بعضهم إلى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم العثمانية من قياصرة الروم ونسمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما
أنزل الله بها من سلطان **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها أنه رد الحكم بن أبي العاص إلى المدينة وهو طريد رسول الله وكان قد طرده وأبعده من المدينة
وامتنع أبو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله عاملا بدعواه من غير بينة أجاب قاضي القضاة بأنه قد نقل أن عثمان
لما عوتب على ذلك ذكر أنه استأذن رسول الله اعترض المرتضى بأن هذا لو ثبت لم يسمع من محدث ولا نقل في كتاب ولا نعلم من أين نقله القاضي
أي كتاب وجده فإن الناس كلهم رووا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره أن الحكم بن أبي العاص لما قدم إلى المدينة بعد الفتح أخرجه النبي إلى
الطائف وقال لا تساكني في بلد أبدا لأنه كان يتظاهر بعداوة رسول الله والوقيعة فيه حتى بلغ به الأمر إلى أنه كان يعيب النبي في مشيه فطرده النبي
وأبعده ولعنه ولم يتواحد يعرفه بأنه طريد رسول الله فجاء عثمان إلى النبي وكلمه فيه فأبى ثم جاء إلى أبي بكر وإلى عمر في زمانهما فكلمهما فيه فأغلظا
عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتأمرني أن أدخله والله لو أدخلته لم آمن من قول قائل غير عهد رسول الله وكيف أخالف عهد
رسول الله فإياك يا ابن عفان أن تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند أبي بكر وعمر وسلم من تجهمهما إياه
وخلص من عتابهما عليه مع أنه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا إنك أدخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
أخرجهم وإنا نذكرك الله والإسلام ومعادك فإن لك معادا ومنقلبا وقد أبت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع أحد أن يكلمها فيهم وهذا شيء نخاف الله
فيه عليك فقال لهم عثمان إن قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله أخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال
أمير المؤمنين علي لا أحد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم بقول عمر والله ليحملن بني أبي معيط على رقاب الناس والله إن فعلت ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم ان يفعل ذ
أحد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال من القدرة ما نلت إلا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي عليه السلام وقال والله لتأتينا
بشر من هذا إن سلمت وستري يا عثمان عقبى ما تفعل فهلا اعتذر به القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول قد ورد في الصحاح أن عثمان لما قيل له لم
أدخلت الحكم بن أبي العاص قال استأذنت رسول الله في إدخاله فأذن لي وذكرت ذلك لأبي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في إعادتهم إلى
المدينة هذا مذكور في الصحاح وإنكار هذا النقل من قاضي القضاة عنه إنكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح أن النبي
أمر يوم الفتح بقتل عبد الله بن أبي سرح فجاء عثمان واستأمن له فلم يؤمنه رسول الله فأتى من اليمين والشمال والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في آخر الأمر وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فإذا صح الخبر أنه استأذن رسول الله في إدخال الحكم بن أبي العاص
وأدخله بعد بإذن رسول الله فلا مخالفة ولا طعن انتهى **وأقول** لو كان عثمان صادقا في استيذانه عن النبي لإدخال الحكم فلم لم يدخله
نفاه مع غاية محبته له ونهاية اهتمامه في شأنه حتى لا يتهمه أبو بكر وعمر بعد ذلك الكذب اللهم إلا أن يقول عنادا أنه استأذن في ذلك من النبي
في مرضه وعند ما نسبه عمر إلى الهجر والهذيان وضاق الوقت عن إدخاله في حيوته لقرب وفاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
وح لعمر أن يقول إن الرجل كان يهجر فلا اعتداد بإذنه في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا وأما ما نسبه هيهنا إلى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة المتداولة عنه خبر ولا أثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتأخرون منهم إصلاحا لمفاسد أسلافهم ولن يصلح العطار
ما أفسد الدهر ويدل على كذب هذه النسبة إلى الصحاح المشهورة أنه أيده بما ذكر في الصحاح بقصة قبول النبي طلب عثمان أمان عبد الله بن أبي
السرح فإن كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج إلى تأييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التأييد المذكور من أنه لا تلازم بين قبول النبي الأمان
لعبد الله وبين قبوله لإدخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اعترف به من أن أبا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في إخباره عن ذلك فكيف يتوقع عن الشيعة
في ذلك بعد ما شاع وضعها أولياؤه لترويج حاله وتصديق مقاله وما أشبه تشبث عثمان بما افتراه على النبي في إعادة هؤلاء المطرودين بافتراء من ادنه
صاحبه أبو بكر من قوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة فإن كلا منهما متفرد في النقل تأمل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها أنه كان يؤثر أهل بيته بالأموال العظيمة التي هي عدة للمسلمين ودفع إلى أربعة أنفس من قريش زوجهم بناته أربعمائة ألف دينار وأعطى مروان
مائة ألف دينار وأجاب قاضي القضاة بأنه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بأن المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي أن عثمان قال إن أبا بكر وعمر كانا
يتأولان من هذا المال ذوي أرحامهما وإني تأولت منه صلة رحمي وقد روى الواقدي أنه بعث إليه أبو موسى الأشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
ولده وأهله بالصحاف فبكى زياد وروى الواقدي أيضا قال قدمت إبل من إبل الصدقة فوهبها للحارث بن الحكم بن أبي العاص وصدقات قضاعة فبلغت ثلثمائة ألف وولى الحكم بن أبي العاص
فوهبها له وأنكر الناس على عثمان العطاء لسعيد بن العاص مائة ألف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول لا خلاف بين المسلمين أن عثمان كان له أموال كثيرة
حتى أنه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله وكان ذلك في زمان الضيق والشدة ولم يتسع الأموال بعد فلما اتسع الأموال فلا استبعاد أن العالم يتحصل الأموال
سيما إذا استخلف بتدبير أمواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما أعطى أقرباءه كما أجاب قاضي القضاة ومن كان يفرق بين أمواله وأموال
الفيء لأن كل هذا كان تحت يده أكان المرتضى وابن المطهر يحسبان أموال عثمان من خزانتها حتى يعلموا أنه أعطى من ماله أو من مال الفيء والأصل أن يحمل

اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب لا اصل له انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لمصالح لا نعلمها الا هو كما اعطى رسول الله ص اشراف العرب من غنائم حنين نفلا
كثيرا انتهى واقول لا يذهب عليك ان جيش العسرة كان نحو خمسة وعشرين الف راكبا فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما مر من ان
الصحيح اعطى مائة بعير والزيادة من زياداته وافترائه واما ما احتمله قاضي القضاة ونحوه هذا المخذول فانما هو على سبيل الرمي في الظلام تمحلا في دفع الالزام
فان من طعن على عثمان في ايام حياته اراد بما شاهد من اعطاء عثمان ذلك من بيت المال والا فلا يطعن عاقل احدا في الجود بماله سيما على اهله وعياله وما
اعطاه عثمان لمروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلافات انه التاسع من المخالفات انه اوى عثمان طريد رسول الله بل في الشهرستاني
انه اعطاه مائتي الف دينار واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن وفي الاضمحلال قوله ان كل هذا
بذل قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مقررا له خازن مخصوص من اصحاب رسول الله وكان ابن ارقم وغيرهما من العملة وكان يظهر التصرف منه من قبلهم حتى
ذكر ان ابن سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال ادفع منه لطريد رسول الله ص ثلثين الف درهم
عبد الله بن مسعود وقال قد جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه ورقى على منبر رسول الله وفعل كذا في
مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمران ابا الحجل الخلافة مباحة بكن لنا سر حيث يخرجها من اهل بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله ومن
علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف الى المرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان
اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب ومصداق لا يروج الا على الجاهل المرتاب فان اظهار رشد عثمان في المال عند من يطعن في دينه انما
يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المصنف من روايات الجمهور وشهد بما ذكرنا
بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون الطاهر لا يبنيا واما ما
يسئل عما يفعل واذا لم يبين وجه المصلحة فيما صدر عنه يتهم ويطعن بل يقبل عند الفدية عليه كما فعل عثمان اخو المصلحة ما فعله مع ان المصلحة فيما فعله
النبي كان ظاهرا على اهل زمانه وهي تاليف قلوب هؤلاء الصنادية في مبادي الاسلام واي مصلحة تتصور في ابلاغ جماعة طردهم النبي ص باعطاء مالا
يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعلى ان كان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي كفر نعوذ بالله منه ثم اقول لجنسكم يستحلوا لتناصيه ولم
يما تميلوا الى امامهم عثمان من الحياء والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا عما ذكره المصنف قدس سره بان اخذ ابل
الصدقة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل الذي اعطاها للنبي ص في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي رووها عوضا عن الدراهم التي اعطاها
للنبي ص لتجهيز ذلك الجيش وغيره بل ان ما اخذه عثمان من مال بيت المال لمزيد على ذلك الجيش انه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذ من بيت المال كان ازيد من عشرة امثال ما انفق الجيش يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا الذي
نشا اعني في سنين كثيرة من زمان النبي الى خلافة عثمان تضاعفت بنحو الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان يجعل تلك الفرض
الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطى عثمان في جيش العسرة لم يعطه للنبي هبة وتمليكا بل انما اقرض به الله تعالى بقوله تعالى ... ولا
ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا
في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على نفسه وخطائه منه فلا اعتراض عليه فانه تبنا لما تبنا ... ذكره في نصرة عثمان والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمى الامام لنفسه واما الحمى لاجل نعم الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى
لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم تابعه عثمان فلا طعن انتهى واقول من تتبع وذلك روى انه حمى لنفسه ولو سلم فنقول جواز ذلك محتاج الى
دليل والاجماع الذي ادعاه الناصب خلاف فانه لاصحابنا لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة
هو عمر لا يدل على فساده وعيبه وعدم قبحه اللهم الا انه اراد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه بصدد الجواب فالقول بانه ليس مخصوصا
بغير مفيد وايضا المصنف قدس سره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في عهد عثمان فالطعن
متوجه عليهما كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين اجاب الناصبي
يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك
لبينه الله تعالى لنبيه لانه اعلم بمصالح العباد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب قاضي
القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله في غنائم حنين وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه
من رسول الله فيكون عاملا بعلم النبي عنده ويكون حجة في العمل انتهى واقول الرواية صحيحة وهذا الذي ذكره امر فوض قاضي القضاة في الجواب على تاولها
البعيد وما ذكره من جواز تغيير سنة النبي لضرورة مدفوع اولا بمنع الضرورة فيما فعله عثمان كيف وكان زمانه زمان التوسعة كما اعترف به
الناصب سابقا وثانيا بان ما فعله النبي في غنائم حنين من اعطائه صناديد قريش لم يكن من بيت مال الصدقة كما حقق في موضعه فلا
يصح التمثيل واما قوله وايضا ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله فهذا مع كونه مردودا بانه رمي في الظلام ولا يمكن الاقناع به في

الخصا

الخصام مدخول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن به عليه في زمانه ولو كان لنقل ولم يهمل وايضا لو فتح باب هذا التمحل الظاهر لكان لطلحة
والزبير وعائشة ومعوية ان ينفوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي جواز الحرب مع علي بل وجوبه وكذا لجاز لاوليائهم رفع الطعن عنهم بانهم
ربما سمعوا جواز ذلك مع انهم عن آخرهم اعترفوا ببغيهم وخطائهم في ذلك كما مر قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض
اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمان في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو
لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال
استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان ياخذ لي منك حقي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية ولا اصل له الا
لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمان عبد الله بن مسعود وهو من خواص اصحاب رسول الله ومن علمائهم نعم من جملة
ما ذكره صح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمان فقال له اجعل عطائك لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة
تقرانها بعد العشاء واني سمعت رسول الله من قرا سورة الواقعة بعد العشاء لم يصبه فاقة انتهى واقول قد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني
في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد وشارح التجريد حيث قال لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه
من الزيادة والنقصان فادبه عثمان لينقاد هذا حاصل كلامهما وقال سيد المحدثين في قصة قتل عثمان من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر ذوي
الاذناب ما هذه عبارته وقيل از ابن واقعه يعني واقعه حكومت عبد الله بن ابي سرح در مصر وامدن جماعت از سكنه ان ديار بشكايت از عثمان بامير المومنين
عثمان نسبت با عبد الله بن مسعود وابوذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور چند نامناسب واقع شده بود وقبائل قبيله بني هذيل وبني زهره از
جهت ابن مسعود وطائفه بنو مخزوم از قبل عمار بن ياسر وقبيله بنو غفار وحلفاء ايشان براي ابوذر با عثمان صاف نبودند انتهى قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على دفن ابي ذر اربعين سوطا لانه لما مات بالربذة وليس معه الا امرأته وغلامه عهد اليهما ان
اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فقال لركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما مات فعلا ذلك واقبل
ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان تطأها فقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله
فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله قال له تعيش وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزل هو واصحابه وواروه انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود لدفن ابي ذر فهو ظاهر البطلان لان السفهاء من المغول والاتراك والاجلاف من الاعراب والاكراد
لا يضربون احدا من الناس للاعانة على دفن يهودي فكيف رجل يسلم انه من اصحاب الرحمة حتى سلمه عمر رداء اهل الشورى في الخلافة هل من شانه
ان يضرب رجلا من فقهاء الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان
سبب الضرب ذلك فمن يجعل هذا من اعدائه ان صح العداوة فهذا كلام لو سمعه العالم بالاخبار اللعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رووا
من قصة ابي ذر فهو مخالف للنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امراته
فقال ابو ذر ما يبكيك قالت انك تموت ولا بد لي ان ادفنك وليس لك ثوب تكفن فيه فقال ابو ذر لا تبكي فاني سمعت رسول الله يقول انك تموت
بارض فلاة وحدك ويحضرونك نفر من الناس يجيئهم الله تعالى اذ كما قال فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعة كانت هناك فرات جماعة على
المطايا كانهم النسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا ما لك الحاجة فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله يموت فتفدوه بابائهم وامهاتهم
وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضرني نفر يجيئهم الله تعالى فابشروا انكم هم ثم
قال يكفنني من لم يول شيئا من الامارة والجباية وشيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا شاب قال انا ما توليت شيئا
مما ذكرت قال فانت كفني بثوبك فمات فكفنوه ودفنوه هذا حكاية موت ابي ذر ذكره جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته
ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله عن الكذب والعصبية انتهى واقول قد قدمنا ان ضرب عثمان لعبد الله بن مسعود مما رواه الشهرستاني
في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الاحباب فيها فالانكار والاستبعاد غير مفيد ثم انه صادق في ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا للاعانة
على دفن يهودي لكن اذا لم يكن بينهم وبين ذلك اليهودي عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا يبعد ان يقتلون من اعان على دفن مسلم صالح بل
خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت وطالعت في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى
البقيع وقد تتبع العباسيون في صدر خلافتهم قبور الامويين ونبشوها واحرقوا اجسادهم وامثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين ومن
دونهم غير قليل وكون عثمان خارجا عن الاجلاف اول المسالة وعين النزاع وبالجملة الطعن في مجرد ضرب ابن مسعود وقد صح الضرب فكونه لاجل
دفن ابي ذر او ان كان لغيره فلا يفيد في مدعاه ولا ينفع وضع الخبر موافقا للمدعى ومن العجائب ان الناصب بعد ذكر رواية يدل على ارتداد
عثمان عن اساءته بعبد الله بن مسعود روى في قصة موت ابي ذر ما يدل على اساءته بابي ذر حيث ذكر في جملة تلك الرواية تعرض للشيان زوجة ابي ذر
عند بكائها في وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد ان تدفنك وليس لك ثوب يكفن فيه اه ولم يتنبه بان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على
ما وصف من المحنة والعدم والفقر مع ملاءة بيت المال واسراف بني امية منها هل كان الا لعداوة عثمان وظلمه عليه واما ما ذكره من انه لم يذكر احد

عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر وتولى دفنه فدليل على جهله بالتواريخ وان كان ما نسبه الى التواريخ انما هو فرية جليها من عنده ان راي شيئا منها او رد لله
لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر برواية الله على ذلك حيث قال خرج
ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمن ثم استقدمه عثمن لشكوى معوية به واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود
صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن ادبر ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا
عينه وغسلوه وكفنوه في ثياب الانصاري انتهى وذكر فيها نهتا خبرا ان اخوان صرح بحضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان المفتري
هو الشيعة او الناصبة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل
الامصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حب جوهر فاخذ منه عثمن ما حلى به اهله فاظهر
الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالرد حتى اغضبوه فقال لناخذن حاجتنا من هذا الفئ وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه السلام اذن
تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمن علي يا ابن سمية تجترئ خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي
عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب
رسول الله كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمن وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأ منه سطرا فقال اعلى تقدم من بينهم
ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمن على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دماء ثلاثة تشهد على عثمن بالكفر
وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باي شئ كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء
وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمان بحمد الله اشك لكني اشك في
قاتله لا ادري اكافر قتل كافرا ام مؤمن خلص اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف
وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب صدر من عمار واي كلام
غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمن عما كان يؤخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل الشبهة عنه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما تشهد السماء والارض على كذبه وضرب عثمان بن ياسر مما لا رواية به في كتاب من الكتب ونحو
نقول في جملته ان هذه الاخبار وقعت في عظمة يتوفر الدواعي على نقلها وروايتها انوى جمع ارباب الروايات بسكوت عنه الا شرذمة من الروافض
ولقد صدق المأمون الخليفة حيث قال اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والكذب في الروافض
وكذب ما ذكره بين ولم ينسب هذه المزخرفات التي لا يجري فيه تاويل البتة الى صحاحنا مع انه يدعي انه يروي كل شئ من صحاحنا ثم ما ذكر من
كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمن بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمن في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعتين
فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن
ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا رسول الله على المنبر يكرر مرارا ما على العثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كل ما ذكره في تكفيره
كذب صراح عاقبه الله بكذبه على الخلفاء انتهى **واقول** قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما رواه
المصر اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو غيره ممن هم في ترجمة من اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا وروايات
صحيحة لم اذكرها لئلا يتخذها الشيعة حجة علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد في كتب اهل السنة والجماعة والمصر انما ينقل من هنا كما تشهد به السماء
والارض فضلا عن افاضل العالم بالنقل ولم تدع المصر انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم
سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فذكر نعم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة
اولى لكن انما لم يفعل المصر ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على رسول الله قولا او فعلا واما احداث عثمان بعد رسول الله لا يمكن
وضعه على رسول الله حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذه في تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم
ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساد ما افتروا في وضعه كما وضعوا على رسول الله اخبارا عن قتل عثمن مظلوما
ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا عليه نسبة حكم الذهبي بكذبه كما سيأتي ان شاء الله تعالى واما نقله عن المأمون من نسبة الكذب في الروافض فلو صح كان
مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة او سائر اهل السنة والجماعة لانهم الرافضون للحق لا الشيعة الامامية كيف والمأمون من ملوك الشيعة
وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا وممن صرح بتشيع المأمون
من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المأمون عزم على
عمر بن الخطاب بالجعل عند لو دعاه يحيى عن حمل المتعة فليطلب ذلك من تاريخهما حتى يتبين اليقين واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ على
ان عثمان في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعتين الخ فهو موضوع كما بين وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه
ثم قال واما الخبر بقتله فصحيح انتهى واما عبادته في تلك الليلة لو صحت فقد كانت كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال المحقق ابي بكر

عن شرافة الى قتله ورفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودعا محمد الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وهذا ابلغ
اية استبعاد الناصب عن حذيفة وزيد تكفيرهما لعثمان كما لا يخفى ثم ما افتراه من ختم عثمن في تلك الليلة القرآن في ركعتين بخلاف ما روي عنه في ترجمته
الاحبار وغيره من انه كان ردي الحفظ والعي الى غاية عجز عن قراءة خطبة هيأها اول يوم صعد على منبر الخلافة فتحنث فقال بسم الله الرحمن الرحيم
ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اقول قولي واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه
بسم الله فقال الحمد لله واشتد عليه طريق التكلم وفي رواية قال ان اول كل مركب صعب فتم الخطبة على وجهها فانا امل فان الفكر فيه طويل ثم لا ادري انه من ابن وصل
الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الاية منه ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في
تلك الحال الذي هرب اصحابه من عنده ولم يحضر على تقدير دفنهم بعد قتله ووقع قطرة الدم على تلك الاية ان يكون ذلك قطرة من دم غيره وضعها
مروان على تلك الاية من مصحفه ليشهد بذلك من كرامته انه لابد لنفي هذا واثبات ذلك من بينة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر
مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضي القضاة بالحمل انه لحال لنفسه لما اعترضه السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار
خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروي ان عثمن قال يوما ايجوز
للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي وتولعك
باصحابي الحق بالشام فاخرجه اليها فكان ابو ذر ينكر على معوية اشياء يفعلها فبعث اليه معوية بثلثمائة دينار فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد
حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستاثرا عليه
فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لكم فيه حاجة فكتب معوية الى عثمن فيه فكتب عثمن الى معوية اما
بعد فاحمل جندبا الي على اغلظ مركب واوعره فوجه به مع من سار به الليل والنهار وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه
من الجهد فبعث اليه عثمان الحق باي ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال فبيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكني مسيرك الى
الربذة فلم يزل بها حتى مات وروى الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جنيدب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله
عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال
ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله
دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت
الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وذكر الواقدي ان ابا الاسود الدئلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاسأله عن سبب
خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فخرجت الى المدينة
فقلت اصحابي ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله فضربني برجله وقال لا اراك نائما
في المسجد فقلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام
وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اخذ سيفي فاضرب به فقال الا ادلك
على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو آثم في جنبي حتى تكيف يجوز
مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي
وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة
حرام وان اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر يتفرد بمذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان
كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر يقرر مذهبه في الاية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ لحي بعير وضرب به راس كعب الاحبار
فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمن يشكوا اباذر فكتب عثمن الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة ونصحه عثمان بحسن العشرة مع الناس
وان الناس اليوم ليسوا كمن رسول الله وفيهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر لي استاذن منك ان الحق بفلاة من الارض فخرج من المدينة
حاجا او معتمرا فلما قضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذه حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ
على ما ذكرنا فلم يعتد القاضي لانه جرى على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى **واقول**
اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيرهم من ارباب صحة الخبر يناقض ما ذكره سابقا عند نقل المصر الطبري
قصد ابي بكر وعمر لاحراق بيت فاطمة حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب هجره علماء بغداد وهجروا كتبه ورواياته واخباره ثم احلف بالايمان
المغلظة انه لم ير هذا الكذاب في تاريخ الطبري ولم يجئ الى عراق العجم من نسخه شئ وما اشتهر بين الناس من المجلدة الفارسية الموسومة بتاريخ الطبري غير ذلك
التاريخ فان ذلك على ما صرحوا به يبلغ عشرين مجلدا لكنه لما علم الناصب بعد تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر لكن
العقبة هذا الجرح المشهور عليه وعلى اصحابه احال على المحال ورام بما اظهرها التفصي عن الاشكال عند من كان حوله من القاصرين الجهال وبالجملة الذي

فرد عثمان من قصة خروج ابي ذر كانت زودها ووضعها الترويج سرا مرفان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمن نفى اباذر الى الربذة وكذا
صرح سند المحدثين في روضة الاحباب بذلك وقال ان عثمن حكم باخراج جندب وفي الراي موضع من الحجاز ابغض اليك فقال الربذة فامر عثمن بالخروج
اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب معتمد ولا ريب لتناول هو حجة كل بلد فليطالع ثمة وايضا يدل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تعالى والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد منه كل من كنز
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا اباذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرءت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الي عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة الى النور والتحق
ان اباذر انما كان يتلوا هذه الاية على عثمن يعرض به على اكتنازه مال بيت المال وتفرقة في غير مصارفه الشرعية وان بكى ابي ذر وكعب الاحبار
ليس شئ مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روي بطريق اهل البيت ان اباذر وعثمان تنازعا في عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يدار ويعمل ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابوذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا
حال عليه الحول فعليه الزكوة فاختصما الى رسول الله فقال القول ما قال ابوذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الصحابة والعلماء ان الكنز
الذهب والفضة ليس بحرام اي اخرجوا زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي ايضا حيث نسب القول المخالف لما نسب الى ابي ذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادى زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب ان المال الكنز هو المال الذي اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء ادى زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك
ان ظاهره يدل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح يعني ترك ظاهر هذه الاية لا يجوز الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله ما ادى زكوته فليس بكنز وهذا الحديث يخصص بعموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من ان مخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما
ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدي لعامة الصحابة وموافقته مع الشيعة يكفي في استشهاد الامامية على قدحهم في عثمان كما وجهه مرارا
ولان الظاهر انما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمن بعد ما وصل اليهم طعن الشيعة
عليه بمثل ما نقله الواقدي قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقده به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال القاضي ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بل ليضيع من قدره اجاب المرتضى بان للولي ان يعفو وله جماعة
من قد سلم يقدموا لخوف وكان الواجب يؤمنهم عثمان حتى يقدموا ويطلبوا بدمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان العفو اما اولا فلانه قتل في ايام عمر وكان
هو ولي دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم تقم البينة العادلة على الهرمزان وكانت وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمن
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر
لاضربن عنقك فلهذا خرج مع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قضية هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فراه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعاجم ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقام الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المغول الذي قتل ابو لؤلؤة به
عمر وكان مغولا ذا راسين فسال عبيد الله الهرمزان عن ذلك المغول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذلك المغول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما
رجعوا من دفن عمر جاء عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح
التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان عبيد الله الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ فنم جواب فاضل القضاة بان للامام ان يعفو
فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان
امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للايذاء والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك يوما لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يعود على مثل ذلك الفعل وامثال هذه
الامور ناجزة من يزن ما طويل والاصل حمله على الصحة لا ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى واقول ما ذكره في تقرير قصة هرمزان
منه زيادات ولخرافات البطلان شئ من كتب التاريخ اثر ويفهم مما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في العجمة
واستحالة كافها المغول يشبه مغول الاخر ويدل عليه نص ما رواه صاحب الاستيعاب في العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي اخبرني

نافع

نافع عن ابن نعيم من عبد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم
مولاي يضع عني من خراجي قال كم خراجك قال دينار قال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال
ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلوة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلوة قال
ابن الزبير وانا في مصلاي واضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احديهن من تحت سرته وهي قتلته الى اخر الرواية ولو سلم عدم صبر
عبيد الله ان لم يقم البينة على هرمزان ايضا يمنع اعتراض عدم جواز العفو مع وجود جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى قدس سره وما ذكره الناصب في دفع ذلك من انه لم يكن
هرمزان ولي لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا في المدينة ففيه من التمحل والتعليل ما لا يخفى اذ لا يقتضي شئ من كونه ملك الاهواز وكونه غريبا في المدينة
ان لا يكون له مع عظم شانه ولي بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان ولو في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين لعبيد الله
لاضربن عنقك فالاضراب عنه اولى كما لا يخفى واما ما ذكره من ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا علماء اهل السنة وامثالهم
من المجبرة والملاحدة والمباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين عن اصلاح قبائح اسلافهم وضعوا امثال هذا لانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات وروا
هذا العذر البارد وربما نسبوه الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول عارف معترف بحقيقة التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواط
والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا الا خلاع عن الدين ودخول في زمرة الملحدين قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان الصحابة تركوا انه
بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكر واحد من احد عليهم من اهل الامصار بل السلموه ولم يدفعوا عنه بل اعانوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا من منع الماء
عنه ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وروى الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعشاء ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه باسوء الذكر ولم يقع التمكن
من دفنه الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما قوله ان الصحابة تركوه وامنه فهذا امر غير ثابت لان اكابر الصحابة كان امير
المؤمنين وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصروا عثمان الدار بعث ابنيه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر شاكي السلاح
ليمنعوا وطلبهم عثمن وانشدهم بالله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي صلعم عهد الي ان ادخل الجنة على بلوى اصيبه وانا اصبر واحتسب فرجعوا كما روي في الصحاح
عن ابي سهلة قال قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقول ان الصحابة سلموه الى من اجلب عليه من الامصار ولم
يدفعوا عنه وقد ثبت ان امير المؤمنين اعانه بالاولاد والافلاد كبده وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمن كان اماما مظلوما شهيدا او هو
على الحق واعدائه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله وذكر الفتن فقربها فمر رجل مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمن بن عفان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم الله تعالى بالاسلام هل تعلمون ان رسول الله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة ويجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر قالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله من يشتري بقعة فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة
من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض
فركضه برجله قال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا واني شهيد ورب الكعبة ثلثا هذه رواية
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ان عثمان شهيد ثم جاء البوال الذي اسع في قوله وبوله فجعله كالكفار ولا يقبل فيه مع المسلمين انه
ويقدر والصفح على ريبته بكل الكف والعجب من هذا انه يتهم على امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في مواضع من كلامه
انه كان يتبرء من قتل عثمان غاية التبري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين ان يشو كراهة في قتل عثمن حتى انه قال لو اني اعلم انه يذهب من صدر بني
امية الوهم من مشاركتي في قتل عثمان لحلفت لهم بين الركن والمقام خمسين حلفة اني ما شاركت في قتل عثمن ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كان من امير المؤمنين
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو ينسبه الى المشاركة فامير المؤمنين وسائر الانبياء والمرسلين خصماء ذلك الرجل فيما ادعاه واما ما ذكر انهم لم يصل
عليه احد الا مروان وبعض الموالي فانه كاذب في هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على انه وان جرح يوم الدار جراحة عظيمة حتى خاف انقطاع رقبته
فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمن واما عدم صلوة الصحابة على عثمن فانه كان في ايام الهرج واجلاف الامصار استولوا على المدينة وهم قتلوا عثمان
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا لجنازة عثمن حتى ان امير المؤمنين هرب منهم والتجاء الى حائط من حوائط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى واقول
البرى احد مما نظهر بالقول والفعل وقد استدل المصنف على تبري الصحابة عن عثمن بتركهم اياه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه وقد روى هذا صاحب
الاستيعاب باسناد المنتهي الى مالك انه قال لما قتل عثمن القى على مزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنى عشر رجلا منهم حويطب بن عبد العزى وحكيم بن
حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك بن ابي عامر فاحتملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم من بني مازن والله لئن دفنتموه ههنا لنخبرن الناس غدا فاحتملوه
وكان على باب وان راسه على الباب يقول طق طق حتى صاروا به الى حش كوكب فدفنوه في نواحي البقيع انتهى وفي ترجمة تحرير الاحاديث دلالة على ما ذكره المصنف مما قاله العلامة

العليل ٢

بالجارة وذكره

وقطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في نحو قول المبتدع من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي اعتقد وابيح دم عثمان لما جرى عليه انتهى واقوى لا له ما ذكره الناصب سيد لذلك عن مناصا لما انكره هيهنا فان الفصل الاخر الذي ذكر من مناشدة عثمان بقوله انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل لحفا ففهمونه معه عمر لدى السمع والتسلم من اصحابه فقط مما لا يطلع عليه الا خواص الصحابة دون الاجلاف والاوباش من البلدان والامصار ولا على هؤلاء عمي شيء من تلك المناشدات حتى يحتج عثمان بها عليهم فتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرؤا عنه كما ذكره المصنف قدس سره وبهذا ينقلع عرق انكار بعض المتعصبين القائلين بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمان ولا قتله ولا رضي به فانه بذلك الحقيق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده الكرام لاعانة عثمان لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقدر الامكان وترحما على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان لا انه لم يجوز القتل عثمان مدارى عثمان يجوز ... لقتل عثمان الى ان نسبه المتعصبون النواصب من خوارج ما وراء النهر فهواه بقتل عثمان باجمعهم الى زمان سلطنة الامير الاعظم تيمور كوركان على ما نقل كتابه محضر مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا على ابن ابي طالب ع ولو بقدر شعرة لانه افتى بقتل عثمان وكلفوا الامير ان يروج ذلك في ممالكه فوفق الله تعالى الامير على ان وقف مواقفته في ذلك على موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الرباني زين الدين ابا بكر التايبادي قدس الله سره فلما ارسلوا اليه ذلك المحضر كتب على ظهره ملعونا بل لقتل عثمان افتى على المرتضى باخذ دمه ولما ما ذكره الناصب من نفي الخلاف عن حقية عثمان وبطلان احد منهم فلما اوضحنا من اجماع الصحابة على قتله اكثر من اجماعهم على خلافة ابي بكر وعمر والروايات التي ذكرها الناصب على تقدير تسليم صحتها بعد المحجة الاحتجاج بها على الشيعة لا تعارض الاجماع على ان الراوي في الرواية الاولى مرة بن كعب وهو كان من الاشقياء كان يروي في فضائل عثمان وفي كلام انسان الكاذب وبانه موضوعة محصورة في فضائل عثمان والراوي الثاني ثمامة بن حزن وقد نقل السمعاني في كتاب الانساب انه يروي عن عائشة وقد على عمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكون في كذب روايته عن جابر تمه وما تضمنه المناشدة الاخيرة من استيعاب النبي في دفع الخوف والتلهي بذكر ابي بكر وعمر وعثمان وقد نكر الناصب مثل هذا ايثاما من قصة المباهلة فتذكر ثم اقول ان اعتناء الراوي لهاتين تعصبه وغلوه في حب عثمان لم يذكر احوال المسلمين الحاضرين لعثمان في ذلك فهم فلولا جيء ما شاء ان النبي لو قال ذلك لكان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه ان كل ذلك انما يجب بشرائطها ومنها الايمان وانت قد خلعت ربقة الايمان عما انبته من الكفر والعدوان ولما ما ذكره من ان المصنف اتهم امير المؤمنين بانه شارك في قتل عثمان فمفترية بلا مرية لان الرواية التي رواها المصنف صريحة في ان امير المؤمنين ع انما نسب الى نفسه ما نسب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية المعنوية في قتل عثمان دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه واوضح وفسره المصنف بقوله اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به فاين اتهمه المصنف لامير المؤمنين ع بمشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهم الناصب بما ذكره الناصب من كلام نهج البلاغة وانه ع كان ينزه من قتل عثمان انما يدل على تبريه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا لا ينافي ما ذكره المصنف من قول امير المؤمنين ع الله قتله وانا معه كما لا يخفى ولما ما انكره من ان المصنف كاذب في قوله انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي ففيه انه كاذب في نسبة هذا القول الى المصنف لم يقل انه لم يصل عليه احد الا مروان بل قال لم يشهد جنازته غير مروان وهو لا ينافي من عدم الصلوة عليه على ان الصلوة على جنازته انما وقع في داره لا في صحراء يقتضي الحركة المهاجرين يشهد ذلك عن مروان خال عن الشبه انه اخبر في الاستيعاب سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه فخر لقفيه ولا يعلم من تلك الضربة له بالسيف بل لا يعلم منه جواز منه الا انقطاع عصبه كما عمه ويدل على كذب هذا الزعم ايضا ما ذكره من هرب مروان الى الشام ان وافق الجمل بلغنا بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي ع وهو كان مع طلحة والزبير في تلك الواقعة كما ذكر في الاستيعاب حيث قال في ترجمة طلحة وانه رمي بسهم ان الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لا اطلب بثاري بعد اليوم وقتل عثمان وكان ممن حاصر عثمان واشتد عليه لا يختلف العلماء الثقات في ان مروان قتل طلحة يومئذ وكان في حزبه انتهى وقد روي في هذا المعنى من طرق اخرى كما هاهنا وما اليه اختصار انه رمى طلحة بسهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيناك بعض قتلة ابيك واما ما ذكره من العجز في عدم صلاتهم على عثمان من خوفهم عن اجلاف الامصار الذين استولوا على المدينة الى ان التجاء امير المؤمنين ع الى حائط من حوائط المدينة فهناك ما ادعاه الناصب سابقا من ان عليا كان غالب كل غالب ولو لا نصاه لابي بكر وعمر لسل السيف عليهم ولم يمكنهم من ذلك اذ لو كان علي كما ذكر فكيف عجز مع جميع الصحابة من المهاجرين والانصار عن اجلاف الامصار في يوم الدار وانهم بها خوف امير المؤمنين ع بعد المناشدة وما ذكره الناصب سابقا من ارساله اولاده الكرام لنصرة عثمان نعم قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه كان يستهزئ بالشرايع ويتجرأ على المخالفة لها ففي صحيح مسلم ان المرأة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فامر برجمها فدخل عليه علي ع فقال ان الله عز وجل يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال وفصاله في عامين فوالله ما عبد عثمان الا ان بعث اليها فرجمت كيف يستجيز ان يقول هذا القول ويقدم على قتل امرءة مسلمة عمدا من غير ذنب وقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين ان عثمان وعليا احجا ونهى عثمان عن المتعة وفعلها امير المؤمنين ع وليس عمرة التمتع فقال عثمان انها نهى الناس وانت تفعله فقال امير المؤمنين ع ما كنت لادع سنة رسول الله بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى صلوة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن عبد الله بن عمر قال صلى بنا رسول الله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وفي الجمع بين الصحيحين عن

لان المقصد

موافقة بطلحة بانات ... قصتهم
د مروان علي عام خالد ...

حارثة

طرق الى النبي صلى في السفر تماما ركعتين فكيف جاء من عثمان تغيير الشرع وتبديله وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى ان هذان لساحران قال عثمان ان في المصحف لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم فقيل له الا تغيره فقال دعوه فلا يحلل حراما ولا يحرم حلالا وفي صحيح مسلم ان رجلا مدح عثمان فجثا المقداد على ركبتيه وكان رجلا ضخما فجعل يحثو على وجهه الحصى مع ان المقداد كان عظيم الشان كبير المنزلة حسن الرأي قال فيه رسول الله انه قد ملئ ايمانا وهذا يدل على سقوط مرتبة عثمان عنده وانه لا يستحق المدح ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضا من غير نكير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عثمان كان يستهزئ بالشريعة فهذا كذب ظاهر لا دليل عليه واما ما ذكر انه امر برجم امرءة ولم يسمع ما ذكره امير المؤمنين فهذا لا يدل على انه استهزأ بالشريعة وربما كان له فيها اجتهاد اقتضى رجمها فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف المجتهد لم يكن من باب الاستهزاء على الشريعة واما ما ذكره من انه منع عن الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما اتمام الصلوة في منى اربعا فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل ولم يكونوا عازمين على السكون واني كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتممت الصلوة لان مكة كان منزلي ووطني واما ما ذكر من تصحيح لفظ القرآن لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوبا في المصاحف على بكر التي نقلها جابر فتركه لانه لغة بعض العرب واما عمل المقداد وحثوه الحصى على مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل مقداد بالحديث وربما كان المادح طامعا في المدح فمنع طامعي على وجه الحصى لا لعلة كان سنة للسنة انتهى واقول من العجائب تشنيعه اذا طعنوا على عمر كما مر انه كان يخطئ في احكام الشريعة ويرجع عن حكمه بعد ارشاد امير المؤمنين ع لو عمر الى خطائه يجيب هذا الناصب الجاهل بان الائمة المجتهد قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام لغفلة او نسيان والعلماء وارباب الفتوى يرجعون عن الحكم الحق وهذا ليس للحاكم ان نبه العلماء والحكم الاخر ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك هيهنا ويجعل عثمان معذورا في اجتهاده وحكمه الباطل واصراره عليه وعدم سماعه لما ارشد اليه امير المؤمنين ع بنقل الكتاب من غير تنبه في مقام رده بشيء من الجواز وتركه لما فرض من استجماع شرائط العلماء اهل الفتوى والخلافة لما له من نقيصه مواضع التهم والارتياب واما ما ذكره من ان عثمان عمل في منع الحج باجتهاده فعلى تسليم كونه من اهل الاجتهاد كما يجب عليه عند تنبيه امير المؤمنين ع اياه لمخالفة السنة وحيث ان يذكر الدليل الذي دعاه الى اجتهاده الباطل حتى يرتفع عن نفسه مخالفة السنة ومظنة استهزائه بالشريعة وعدم مبالاته عنها ونهجها حكاه الكرام واما ما ذكره في عذر اتمام عثمان الصلوة في مكة فلا يخفى ظهور انه اما اولا فلانه ذكر في ما من الروايات المذكورة ان عثمان كان يصلي في صدر خلافته ركعتين فلو كان وجه اتمامه وجود المنزل له في مكة لوجب ان لا يعد ذلك له في الحكومة كلها فقصر اولا ضلاله ولا من القصر واما ثانيا فلان ما اخترعه الناصب من اتخاذ عثمان الحاصل انه لما في ذلك الصحابة انه لم يكن لابي بكر وعمر بيوت بمكة نظر لان ابا بكر مع ما نسبوا اليه من كثرة الاموال كيف يمكن ان لا يكون له بيت في مكة وكذا الكلام في عمر فانهم زعموا كان من صناديد مكة ولعل الناصب اراد اصلاح هذا الكذب بقوله ولم يكونوا عازمين على السكون في مكة وفيه انه اذا ذكر في روضة الاحباب وغيره ان عمر سكن بمكة مرة عشرين يوما ومرة ثمانية وعشرين يوما وهل يقول غير المعاند المتحمل ان عمر مع سكونه طول هذه الايام لم يكن عازما الاقامة العشرة الايام الا ان يوحالة في ذلك كحالنا في ما نوينا اقامة لدينا فلنمهل ولنا نهلا واما ما ذكره من اصلاح اطلاق عثمان اللحن على القرآن فلا يصدر الا عن محجوج مبهوت فان المصنف اعترض على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن الذي هو الخلل بالفصاحة وهذا الناصب يغمض العين عن جواب هذا الذي هو محط الطعن وتعرض لوجه ترك عثمان لتغييره واصلاحه بقوله دعوه التي وما اشبه جوابه هذا بما اجيب اهل خراسان عن سؤال اهل ما وراء النهر من النبال اذا اراد استعلام استيفاء النبل والغوطة لم يغمض احدكم عينيه وبالطريق التلو لو اذا قام لم يرفع احد رجليه فاجاب اهل خراسان بان النبال انما يغمض احدى عينيه لانه لو غمض العين الاخرى لا يرى شيئا والطريق المذكور انما يرفع احد رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض فليتفضل ولنا كثيرا من العجائب ان عثمان صرح بان تلك العبارة من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه لعدم تحليله حراما او تحريمه حلالا او هذا الناصب يدعي ان الذي طلب هو لغة ما اعلم ان ما قاله عثمان طعن لا مدفع له عند عن نفسه عنه وقال تركه لانه كان لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب هو الوجه الذي ذكره العلماء الدفع وهم عثمان لا لدفع الطعن عنه واني يندفع الطعن عنه بذلك لو كان عثمان عالما بموافقة ذلك للغة بعض العرب كيف صح له مع كثرة تحشيا عند القوم ان لا يستحيي من الله ويطلق على بعض كلماته الناس اللحن والخطاء في القرآن مع ظهور ان بعض الفاظ القرآن وارد على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد الحصى على مادح عثمان فضعيف اما اولا فلان مدح حسان وكعب بن زهير وغيرهما الخلفاء كان امرا مستمرا شايعا فلو كان مقداد في ذلك عاملا بالحديث الذي ذكره الناصب لعمل به عند استماع مدح غيره ولو كان لنقل كما نقل هذا واما ثانيا فلان مفهوم حديث النبي يقتضي حثو التراب لا حثو الحصى والرجم بالحجر كما فعله مقداد واما ثالثا فلان امثال مادح عثمان خصوصا بعد شيوع الذنوب ونفرة احكام القرآن وسنة سيد المرسلين لا يأتي في المدح بما اتى الكتاب والسنة وان يمدحه بما يستحق عنده وبانه من كونه اما الهدى وخليفة رسول الله ونحو ذلك وفيها الاولى من نسبته الى ذوي ارحامه ونحو ذلك لا بكونه ... او بكونه من ... فاساءة الظن بحال المسلم المادح لعثمان ابعد من نوع الشيعة الذي لا يحسنوا الظن بغير من ثبت عصمته وعدالته فملوم الناصب بين النصب والرفض وهذا ما الله الا ان يقال ان تكلم هذا القدر من الرفض عند حسين الحجا في

بني تميم وبعضها على لغة

سهل

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اجترأ على رسول الله روى الحميدي في تفسير قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا قال السدي لما توفي ابو سلمة وعبد الله بن حذافة وتزوج النبي امرأتيهما ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات والله لو قد مات لقد اجلنا على نسائه بالسهام وكان طلحة يريد عائشة وعثمان يريد ام سلمة فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وانزل ان تبدوا شيئا او تخفوه وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رووه فانهم كانوا لا يعلمون ان ازواج النبي لا ينكحن بعده ومن عادة العرب ان يتكلموا في النساء في التزوج بعد الرجال مثل هذا وليس فيه قصد اذى النبي ذكر وان هذا الكلام على سبيل عادة كلام العرب فاعلمهم

بعدم نجوا منه واما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو يفتري انهما نزلت فيهما انتهى **واقول** ان قول طلحة وعثمان
ان محمدا ينكح نساءنا اذا متنا ولا ننكح نساءه اذا مات ثم الحلف بانا نفعل ذلك بعد موته صريح في انهما كانا كارهين لنكاح النبي نساءهم عند موتهم وكانا
يريدان الانتقام عنه بنكاح نساءه بعد موته وهذا صريح في قصد الاذى وليس فيه اشعار بما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من انهما تكلما بعادة العرب كما لا يخفى
مع ان النبي قد ابطل بدينه جميع العادات كما صرح به واما نزول الاية المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي رئيس مفسري اهل السنة وصححه الحميدي ونسبه محبيهم
الذين عليهما واطبق على المثل الثاني [illegible] وكادوا ونقع فيه لافتراءه في الرواية المذكورة الى المصنف ما اخذ له من ابن عمرو وهو ظلم صريح وجهل فضيح **قال** المص
رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون امنا بالله وبالرسول واطعنا الايات قال السدي نزلت هذه في عثمان بن عفان قال لما فتح رسول
الله بني النضير فغنم اموالهم فقال عثمان لعلي ائت رسول الله فسله ارض كذا وكذا فان اعطاكها فانا شريكك فيها وآتيه انا فاسله اياها فان اعطانيها
فانت شريكي فيها فساله عثمن اولا فاعطاه اياها فقال له علي اشركني فأبى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فأبى ان يخاصمه الى النبي فقيل له لم لا تنطلق معه
الى النبي فقال هو ابن عمه فاخاف ان يقضي له فنزلت قوله تعالى واذا دعوا الى الله ورسوله الى قوله بل اولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي ما انزل الله فيه اتى النبي
فاقر لعلي ع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة واما المفسرون من اهل السنة ذكروا انها نزلت في شأن المنافقين
لما لم يرضوا بحكم رسول الله ص وقالوا للزبير عند المخاصمة والترافع الى النبي وحكم النبي للزبير لما كان ابن عمتك فنزل الله هذه الايات واثار الكذب
والافتراء على هذه الكلمات لائح لمن له ادنى دربة في معرفة الحديث والاخبار انتهى **واقول** لا مخلص للناصب الشقي ههنا الا بنفي كون السدي من مفسري
اهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد روى مثل الحميدي كما مر عنه او بنفي كون ذلك مذكورا في تفسيره وما عدا ذلك من القول بان المفسرين من اهل
السنة قالوا كذا لا يجدي نفعا اذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري اهل السنة بل لا خصوصا اذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والمخالف له متاخرون
عنه كما فيما نحن فيه ثم ان اثار الوضع منه ظاهر جدا فيما اخترعه على سبيل التبديد والابتداع وضعه على سبيل الاستعجال خلاصا عن الطعن باي
وجه كان فانه لم يذكر لها تمهيدا واضطر ابن مخاصمة الزبير في اي شيء كان **قال** المص رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي في تفسير قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الاية قال السدي لما اصيب النبي باحد قال عثمان لالحقن بالشام فان لي به صديقا من اليهود
فلاخذن منه امانا فاني اخاف ان يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لاخرجن الى الشام فان لي به صديقا من النصارى فلاخذن منه امانا فاني
اخاف ان يدال علينا النصارى قال السدي فاراد احدهما ان يتهود والاخر ان يتنصر قال فاقبل طلحة الى النبي وعنده علي ع فاستاذنه طلحة في المسير الى
الشام وقال ان لي بها مالا اخذه ثم انصرف فقال له النبي عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فاكثر على النبي من الاستيذان فغضب علي ع
وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستيذان عند ذلك فانزل الله تعالى فيهم ويقول الذين
امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم يعني اولئك يقولون انه يحلف لكم انه مؤمن معكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من امر
الاسلام حتى نافق فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اتفق جميع اهل التفسير ان الاية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن ابي سلول حين قال عبادة
وكان عبادة مؤمنا خالصا وكان عبد الله منافقا اني تركت كل مودة وموالاة كانت لي مع اليهود ونبذت كل عهد كان معهم وقال عبد الله لا اترك مودة اليهود
وموالاتهم وعهدهم فاني اخشى الدوائر وينفعني موالاتهم فنزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم اولياء بعض الاية فاخذ الرفضة
هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد انزل الله تعالى في شأن المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الايات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الامام
واولوها في اهل القبلة وكل ذلك خطاء واما ما ذكره في شأن نزول الاية انها نزلت في عثمن وطلحة فكذب ظاهر في غاية الظهور لان طلحة في غزوة احد ابلى بلاء
حسنا حتى ان يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب حمى طلحة وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن لم يزل انه ابلى يوم احد بما لم
يبتل به احد من المسلمين ثم انه يذكر ان طلحة كان يريد الفرار الى الشام ليتنصر فله من كذب مفتر واما عثمان فانه كان مزوجا بابنة رسول الله كان يترك بنت رسول
الله بعد سوابق الاسلام ويريد التهود من دلالة اليهود على الجماوي اي ملك كان يهود بلاد الشام حتى يتسول على الحجاز ثم انه لم يرجع الى ابي سفيان ويستامنه وهو ابن عمه
وكان كل الخائفين يريد عنهما من اهل مكة وكان ابو سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض ان هذا الجاهل بالاخبار وامرائه من السدي وغيره من نفسه حيلة
لا يعلمون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما [illegible] بين ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والنقلية
بحيث لا يرتاب احد ممن ينظر في هذا الكتاب انه على الباطل اللجوج وانا على الحق الابلج وصار مطاعنه ملاعنة ونعم ما قلت **شعر** احباء عن مطاعنه في المصطفى
على الاخلاف والاصحاب طاعن فيلعنه الذي لا داره فيصير مطاعنه ملاعن والحمد لله على هذا التوفيق انتهى **واقول** دعوى نفاق المفتري على ذلك بعد
ظهور مخالفة السدي من اهل السنة لا يروج على من له ادنى شعور واما ما ذكره من فضيلة الاحد فمعارض بمثله ولم لا يجوز ان يكون الفضيلة [illegible] منعكسة
له من بيتها واما ما ذكره في وجه اشتباها نزول الاية في شأن عثمان وطلحة في غزوة احد ابلى بلاء حسنا آه فلا يصلح وجها لذلك لان ابلاءه انما كان
مع وقوعه في البلاء والالم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من هذه العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والاشراف على النصرة فيلائم بهذا المعنى
الذي اوجب خوفهم مؤيد لارادتهم الفرار الى الشام وتنصرهما او تهودهما كما دل عليه الرواية لا منافاته كما زعمه هذا الشقي الغبي الذي لا يفرق
بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من ان يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله حين تفرق الاصحاب فقد اكذب بذلك الاول ان يد طلحة شلت

بالحق

من ان طلحة

[illegible]

والثاني

والثاني انه جعلها فداء لوجه رسول الله ص والثالث اشعاره بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل يده فداء الوجه نفسه حين سلوا السيف
على راسه ويدل على ذلك اختلاف كلمة القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه اتقى عن النبي النبل بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى الشقي ان الناصب
وقاية السهم باليد غير متعارف وشل الاصبع امر هين بدل وقاية السهم بوقاية السيف وشل الاصبع بشل اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن يعتد به في الحروب
قول علي ع فيه لا اعز به من نصره ولا اذل من خذله وهو دليل على كذب الثالث وان طلحة كان من اهل الهرب والفرار دون السكون والقرار واما ما
من ان عثمان كان مزوجا بابنة رسول الله آه فهكم مما فيه من كذب تزويجه بابنة رسول الله وانما كان مزوجا بربيبته فلا يمنع على ذلك ما زعمه من
صغو نهما على ان ذلك انما يصعب عليه اذا كان من اهل الدين والقرض انه اراد الخروج عن الدين فافهم واما ما ذكره بقوله واي ملك كان يهود بلاد الشام حتى يتسو
على الحجاز فمردود بانه وان لم يحضره الان خصوصيته ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله بن سلول يتبين انه قال اي وجه [illegible] عن اليهود في
اخشى الدوائر وينفعني موالاتهم آه يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلتجأ اليه عند الخوف وايضا يدل تطيرها ذكره الناصب سابقا في فضل الخلفاء
الثلثة عن حبيش اسامة من قوله كان رسول الله يبعث جيش اسامة طلبا لقصاص زيد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة آه وما
ذكره من انه لما اراد النبي التوجه الى محاربة ملوك الشام [illegible] عن ذلك آه واما عدم رجوع عثمان الى ابي سفيان فيجوز ان يكون وجهه ياسه عن [illegible]
مدته بالاسلام ودخوله في سلك عسكر النبي وايضا مصاهرته الظاهرية للنبي كان موجبا لاحتمال انتقام النبي واهل المدينة ان يجعله في معرض الاتهام وايضا كان
امر الغلبة والمغلوبية كان متشابها بما متشابكا بين النبي وكفار مكة ولم يكن يظهر اثار الغلبة من احد الطرفين فخاف انه ان رجع الى ابي سفيان تمكنه ربما غلب النبي
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي ويذهب جاهه وسلطنته وان وقف عند النبي ربما غلبوا عليه وليس الضرر ايضا اليه واما ما يظهر من
كلام الناصب ان السدي من اهل الحلة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد روى عنه ابن حجر المتأخر ايضا في صواعقه وغيره وهذا كله دليل
على انه من اهل السنة وممن يعتبرون برواياته عندهم في تفسيره وغيره ويتضح ذلك بما ذكره السمعاني في كتاب الانساب حيث قال السدي هذه النسبة اسمعيل
عبد الرحمن ابي ذويب [illegible] السدي الاعور مولى زينب بنت قيس مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك
وعبد خير وابي صالح وقد راى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مامون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل بن ابي خالد سليمان
التيمي مات سنة ١٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل بن ابي خالد يقول السدي اعلم بالقرآن من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ
عبد الرحمن السدي يكنى ابا محمد صاحب التفسير وانما سمي السدي لانه نزل بالسدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ١٢٧ في ولاية بني مروان روى
عن انس بن مالك وادرك جماعة من صحابة النبي منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة اصله حجازي يعد في الكوفيين قال يحيى بن سعيد
سمعت احمد بن [illegible] السدي الا بخير ما تركه احد انتهى كلامه واما ما ذكره من ان [illegible] شيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو صادق في ذلك بالنسبة الى
واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند اضطرارهم [illegible] الباطل بذلك واما السدي فهو وان كان
من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او وضاعا لكن الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد لله الذي فضح
الناصب الشقي المهذار فيما اجاب به عن مطاعن ائمته الداعين الى النار وزاد عليهم الطعن واللوم والعار وفضحنا لدفع لجوبته بما يرضيه وليس البصائر والابصار
ولنعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار **شعر** [illegible] فيه تدحرج كل الملاعن فلعنه ذووه بان ما قال جواب ادنى تلك المطاعن قد
[illegible] اذ بما قال صير مطاعنه ملاعن **قال** المص رفع الله درجته **المطلب الرابع** في مطاعن معوية وهي اكثر من ان يحصى وقد ذكر الجمهور منها اشياء
كثيرة منها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال رسول الله ص ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما
سمع معوية لعنك قال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله وبعد توفي
رسول الله خرج الى الشام مجاهدا مع اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام مكان اخيه
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضاف اليه ما فتحه من بلاد الروم وكان على ولايتها مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي ع عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة
يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى تأخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج استوثقه في المدينة وابعث من تريد الى الشام فلم يسمع
امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد ان قتل عثمان فذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل نائلة
حين هموا بقتل عثمان فوقعت نائلة نفسها على عثمان فقطعوا انامها بالسيف فاخذ مروان ونائلة قميص عثمان وانامل نائلة وذهبا بهما الى معوية فعلق
معوية القميص والانامل على منبر مسجد دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهموا بطلب ثار عثمان ولم يبايعوا عليا حتى وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي
كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا من اصحاب رسول الله ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث الشحناء

نسب السدي الى السدة [illegible] اسمعيل بن عبد الرحمن ابي ذويب وكان ابوه قيس ابن ابي كريمة من كبار اهل اصبهان ١٢

الى نصرة

وبيّن البغضاء ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه
موجبا لاقامة سنة الخلفاء وذب الطعن عن حريمهم ليقتدوا بهم الناس ولا يتشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط باراءهم فانهم كانوا خلفاء
النبوة ووارثي العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اعمالهم لا يخلون عن المطاعن لكن كف اللسان عنه اولى لان ذكر
مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الروافض واقل المنافع انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند
المجادلين من الروافض وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يتعاض احد من الائمة عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة الضارة وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل
بما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في عمار تقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح
ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى **واقول** اولا ان ما ذكره
من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ولنعم ما قال الشيخ العارف
سنائي الغزنوي قدس الله سره **نظم** پیر هندو که چه خال منست دوستی هم بکاری نیست ور نوشتا وخطی بهر رسول بخشش
انتخابی نیست دیمقامی که شیر یزدانند ازخط خال ... نیست وثانيا انه احيل واخل في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشاء له
لانه لو فصل الكلام فيه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في توليته يزيد بن ابي سفيان كان عند خلافة ابي بكر هو ان اباسفيان
بكر منكر الخلافة وفي صدد ثوران الفتنة عليه حتى قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي رذل والله لاملان
الوادي خيلا ورجلا فخاف ابو بكر وصاحبه عمر فسملوه بتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له و
لاجله معوية حفظا للرياسة الفاسدة فجميع المفاسد المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة البرامكة وثالثا ان ما ذكره من عزل
امير المؤمنين ع معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير لذلك منه اخلال واهمال
حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام
العوام ان عدم قبوله ع لتلك النصيحة كان من غير وجه وجهة من محض العناد والاستبداد براءيه ولئلا يظهر مما ذكره الطعن على الخلفاء الثلاثة
باخلالهم في الدين في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن اكثر ما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال
لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت
ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى يلزمه طاعتك فاذا
استقرت لك الخلافة فادرها كيف شئت برايك فقال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فسارى رايي فيهما واما معوية فلا والله لا اراني الله
مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكن ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل
عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني به فرايت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن ع وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال
علي كرم الله وجهه ان اقررت معوية على ما بيده كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين ع انما عزل معوية في اول خلافته لقيام
الحجة عليه من الله تعالى بظهور ... لاطفاء نائرة معوية ودفع فساده لكن لسوء اختيار الامة سيما قريش واتباعهم خرج الامر عن الضبط وكثر الاعداء
بقي امر الاموي على وفق ما طلبه واملاه بل ينسل عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق ... ورابعا
ان ما ذكره من ان بعد قتل عثمان ذهب مروان ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام آه مخالف لما ذكرنا انفا عن صاحب الاستيعاب من ان مروان
قد ذهب ... من ذلك مع رؤساء الجمل الى البصرة وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كويند نائله زوجه عثمان پيراهن خون آلود را
با اصابع خود باستين پيراهن معلق ساخته نزد معوية فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي ع لما كانوا اصحاب رسول الله ص
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلم اللسان لانا نكر ان صحبة رسول الله ص انما تعتبر اذا حافظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دينه ومخالفة كتاب الله وعترته فلا يليق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملته مع الشيطان من انكارهم اما بالقلب واللسان ولعنهم بالطعن واللعان
ولنعم ما اجرى الله تعالى على لسان الناصب حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم دون ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا ما رواه صاحب المعجم عن عبد
الرزاق بن همام الصنعاني من قدماء محدثي اهل السنة حيث قال انه ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تقذر مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادسا ان
ما ذكره من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث الشحناء ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان التتبع ... على مفاسد الشيطان ... الجرح
من الفراعنة والسلاطين ولا ينفعكم ذلك عدو ويغيره علم من قبلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وهل هذا الا مثل ان يقول لا تعد افعال الكفار
بذكر واجرح الرجال لانه يورث الشحناء والبغضاء واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره فظاهر البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم الذي
في ضلالهم الى غير ذلك مما فصل في شريعة الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولا صحابنا من اهل السنة بالذب

قال في تلخيص المفتاح في باب حذف المسند اليه او ايهام صونه عن لسانك او عكسه فان في الاول ايهام تحقير المسند اليه بانه في الخبث والرذالة بحيث يتلوث به لسان المتكلم بل كل لسان وفي الثاني ايهام التواضع بانه في الطهارة بحيث يتلوث به لسان المتكلم ه

عن معوية فهو كلام لا يوافق فيه قلبه لسانه وانما الجاء اليه لبلوغ شناعة حال معوية عند الخاص والعام بحيث ظهر لمخالفه استقلاله عن ابن حجر المتاخر وصفه
ولما سبق عن الناصب في تحقيق قوله ع لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام لهم عزيزا بحكمهم
فينفي الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون عن المطاعن بعد الخلفاء الراشدين وكيف يكون كل معاون من
اشرارهم في عداد الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا وثامنا ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمعارضة انفع عند المجادلين من الرافضة مجرد
وعوعة ووسوسة جره اليها غلبة هواء معوية العاري وحرره الغاوي ومن بين علمان ذلك عند الشيعة الرافضة للباطل كالامر ... براهينهم
وضعف شبه اهل السنة ومن تناصرهم في البحث على ما يسلمه الخصم دون العناد بالمفتريات كما هو داب خصامهم لا يبالك لك من شيء وتاسعا ان ما ذكره من
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعاض احد في الذب عنه آه ممنوع لما قال الناصب بعيد ذلك حيث قال لكن لما ذكر هذا الرجل يعني
المص قدس سره مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يليق في ذلك الفصل آه ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى اتم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوب المشايخ الثلثة ومن ثمرات تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن سيرة النبي
الى سيرة الاكاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذرا عن تطرق الخلل في موقفه على خلافتهم ويؤيد ما ذكرناه ما ذكره صاحب الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
وراى معوية قال هذا كسرى العرب كان قد تلقاه في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذم معوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى قريش انتهى فتامل وعاشرا ان ما ذكره من ان
ذكر مطاعن معوية محض الغيبة الضار مع ما عرفت من عدم تحققه مردود بانه لا يكون شيئا اذ لا غيبة لفاسق شرعا وحادي عشر ان ما ذكره من قوله ص لا تذكروا موتاكم
الا بالخير ص محمل لكن معوية واضرابه ليسوا من موتانا بل من موتى اهل الجاهلية لبغيه وغصبه وعدم معرفته لامام زمانه وقد صح عن الطريقين انه ص قال من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما ذكره من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من اصحاب امير المؤمنين ع قال للحسين ع على طريقة الشماتة انا قتلنا
حجرا واصحابا من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين ع انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم فافهم
وايضا لفظ الخير في قوله ص لا تذكروا موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيرا للمذكور وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والعناد
خير لنا ليحصل الاحتراز عن اقتفاء اثارهم ويرتفع الثقة على رواياتهم ولمقاصدهم الى غير ذلك مما فصل به علماء الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء
السبيل **قال المص** رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب قال كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد المغيرة
المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل اخر سماه قال وكانت هند امه من المغيلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما
حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الرايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب النبي ص ان زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين تعهدوا فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم وينقلون عنه
انه ولد زنا وان اباه زنى باخته فهل يعاص من قال الله تعالى في حقه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول ان ما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تتبع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان نكاح الجاهلية لا يدرى
كيف جرى والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان نكاحهم لم يكن معتبرا وهذه اشياء نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان لا
سيما عرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما ذكر هند فهي لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فذكرها بما يوجب الحد بلا شبهة وهو عين الكبائر بلا نزاع
سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هند قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الآن انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب زوجها يوما يصطاد وكان
يوما شديد القيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فراها مضطجعة في ساحة الدار والرجل قد مر بها فاخذته
الغيرة فقالت هند ما شعرت بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق وصار امرهما الى الكاهن فحكم لهند وانها بريئة مما قذفها
الزوج به وقال للكاهن ان هذه المرأة تلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب فحلفت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسالت الطلاق
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معوية هذا ما ذكره من امر هند واما ما ذكره من ان معوية ادعى اخوة زياد فتفصيل هذه الرواية على ما ذكره
المورخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي في تاريخه ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على
عادتهم في الحاق الاولاد فلما جاء الاسلام ونهى عن الالحاق ترك ابو سفيان تلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام
خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل بها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصته في عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين اهل الكلام الجيد فقال عمرو بن
العاص لله دره لو كان هذا الغلام من قريش لساق العرب بعصاه فقال ابو سفيان انا اعلم من وضعه في ام عنده فقال امير المؤمنين ع اتق الله يا ابا سفيان ولا
تزعج الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئا بعد ما قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان الزمن على ابي طالب بعث زيادا اميرا على اذربيجان فكتب اليه معوية
يستعطفه ويسترضيه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى استمالة معوية وكيده ان ذلك نزغة من نزغات الشيطان انما علقه ابي سفيان ولم يثبت به نسب
فقال زياد والله لقد شهد به ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زيادا وهذا من قبائح الامور الصادرة عن معوية ولا يعذر له لانه كان من الملوك

[illegible]

لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر غريب فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك
الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين ثم صار ملكا بعد وفاة امير المؤمنين لما بايعه الحسن بن علي وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن على ما هو مذهب
اهل السنة والجماعة انتهى واقول قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القرآن هو قبح حب تشيع الفاحشة اي غير ان يدعوا اليه فعدة دينية والا لا تبيد
باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما انكره من ان القدح بالزنا يتبع لاي شخص كان فعله نقد يسلمه على اطلاقه نقول ان المص كما قال الذي عن الكلبي
والكلبي نقلا عن غيره ونقل الكفر ليس بكفر فضلا عن نقل مثالب فاسق كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلبي حد وتعذير واما ما ذكره من ان الادب
ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فالجواب ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه ولد زنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن زعم صلاحها من اهل السنة
كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فيتطرق الطعن الى الخلفاء في تفويض امارة الشام اليه كما مر وهو من اعلى المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره
في حقيقة خبر هند نقلا مما سماه صحاح التواريخ فهي تواريخ لم يحصل لها وجود ذهني ايضا وقد وافق ما نقله المص عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع
الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي نسبتهم معوية كان الصباح مغني اسود كان لعمارة عسيفا شابا وسيما كان ابو سفيان دميما قصيرا فدعته هند الى
نفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضا كان من الصباح انتهى واما ما نقله المص في شان زياد عليه اللعنة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب نزهة القلوب
حيث قال اولاد الزنا يجيئ لان الرجل يجتهد بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا واما يكون من الحلال فمن تصنع الرجل الى المرئة ولهذا كان عمرو بن العاص
معوية بن ابي سفيان من دهاة الناس ثم ساق الكلام في بيان نسبهما على وجه ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر
شعر الا ابلغ معوية بن حرب مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زان هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على
الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي في احتجاج المص كون الكلبي من حزب الرواية الملتزمين بذلك وليتهم الداخلين في جماعتهم كما علم
صحاح التواريخ ولهذا قال المص مستشهدا بقوله فانظر الى هذا الرجل اه فافهم واما انكار الناصب لعدد اهل السنة معوية اماما وخليفة فيختلف لما لا ادري
من حصل له الجمال الذي حمله على انكار خلافته خلافا على صحابه وذلك لان متحاجيهم اهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه خليفة حق وامام صدق والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على ادلة من استدل على خلافه
نعم غاية ما ذهب اليه جمهورهم انه لم يكن في ايام علي خليفة ولما بعد فقد قالوا بانه صار اماما وخليفة لان البيعة قد تمت له اكثر ممن سبقه ومن جملة ما ذكر
ابن حجر لكنه لما حققه بيانا قوله فتحقق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك احاديث
في حقية دولة الاموية فليطالع ثمة قال المص رفع الله درجته ومنها ان رسول الله دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنا نلعب مع الصبيان فجاء رسول
الله فتواريت خلف باب فجاء فحطاني حطوة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو ياكل فقال لا اشبع الله بطنه وقال ابن المثنى قلت ما يعني قوله
حطاني قال قفدني قفدة فلو لم يكن عنده معوية من اشد المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانك لعلى خلق عظيم وقال في حقه فلا تذهب نفسك عليهم فقال
حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم ومن يقارب بذل نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال والله لازيدن
على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان
يدعو له ولا يدعو عليه وكيف جاز لمعوية ان يتعذر بالاكل مع انه ع قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده وحق عليه
النبي مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعا باذن الله تعالى ومنها انه خاصم عليا وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع
ان الامر لعلي ع بالاجماع عندهم ومبايعة المسلمين والنص من النبي واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من الامور المقررة
عند العلماء ان رسول الله قال انما انا بشر يعرضني ما يعرض للبشر وقد سالت الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له وهذا من المعلومات بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي دعا على بعض المسلمين كما قال لمعاذ ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال السوط قطع الله
يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سال من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله لا يدعو الا على منافق
وهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكره كيف جاز لمعوية ان يتعذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجيئ وربما راه ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر
لرسول الله بطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا هكذا قال العلماء وانا اقول اثر دعوة النبي انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ورد في
التراب لا يملا جوف ابن آدم الا التراب انتهى واقول ما ذكره من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افترا محض عند علماء الامامية لمحل عصمة النبي وقد
سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله مذكورا انما افتروا ذلك على النبي ليدفعوا
ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احدكم فراعوني فاذا رايتموني استقمت فاتبعوني واذا رايتموني زغت فقوموني واعلموا ان
لي شيطانا يعتريني الى آخر ما ذكره ابن حجر في اوايل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شانه في تجرده ونفسه ونوريته وعصمته يعلم ان
خاطره مخالف لحال الشيخ الامور الدنية الناشية عن الكلف الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي قال سالت الله ان كل دعوة
لما روى القاضي عياض المالكي في كتاب الشفا من انه دعا على صبي قطع عليه الصلوة ان يقطع الله اثره فقعد وعلى الرجل ياكل عنده بشماله كل بيمينك قال
لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحد بنعم ورعى الى

شهد عنها خزيمة للنبي صلى الله عليه واله فاستجاب الله دعائه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه واله عليهم كانوا منافقين
او كفارا او مجاهرين بمكابرة ظاهرة خصوصا في الصبي والذي كان ياكل الطعام عنده بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوامه في الدعا على الحكم
العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان يظهر عثمان
مودة كافر او منافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه تلى عنده صحيفة القرآن على رغم الاقوام ما وقع في نص القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله
تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا اباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم وايضا روي
في المشكوة في المتفق عليه انه امر في مرض موته باخراج المشركين عن جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف
جاز له ادخاله في المدينة بعد النبي وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعى كونه بان ذلك الدعا كان في ايام كفره وايام
فقد روى اليافعي الشافعي في ضمن ترجمة النسائي الحديث المشهور ان معوية قد ابتلي بدعاء النبي بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان له سنة
بحال معوية حيث اشتق اسمه من عوى الكلب وبالجملة اذ لم يجعل الله تعالى دعا النبي في معوية رحمة كما ذكره اليافعي دل على انه كان كافرا
او منافقا كما ذكره المص وما ذكره من انه كيف جاز لمعوية ان يتعذر بالاكل اه فيعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي الى معوية
بمجرد انه راه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي ان ينال معوية بذلك الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد
قول ابن عباس انه ياكل الطعام واما ما ذكره من انه دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته وقوعه قد نوقع بما
صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري بانها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وتجيئ
قال ابن حجر ظاهرها الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلق مقصورا واصله ان المرئة كانت
اذا مات لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظ عقرى لغة قريش والطا
انها مثل لعمر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه خاصم عليا عليه السلام الى نحو لم
يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب وهو الصواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين
فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس
خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ادى تكذيب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز تقدمه على اهوا
المسلمين ومنها ان النبي كان يلعنه دائما ويقول الطليق بن الطليق اللعين بن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من
مؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله ويكتب الى
ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبات الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في
شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله لانه كان قد هدر دمه فهرب الى
مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول
الله فعفي عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر لكتب له الرسايل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان معوية كان يدعي
انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في حيوته وايام خلافته فخرج عليه وبغى عليه وقتل جيوش
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واساءته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء
يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة له على المسلمين ولا شرايط في امامته صحت بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالسيف كما قال رسول الله الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم بعد ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى واقول يتوجه عليه ان معوية ادعى
احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان ممن صحت امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي ع ذلك اصلا بل كان يعترف بتبعية
نفسه ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره الناصب
هيهنا واعترف به الناصب من وقوع استسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي ولا مهاجرا ويوضحه ما روى ابن بابويه في كتاب
عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل في خراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله
في ايام الرضا فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله
انها لم تطلق فوقع في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي
خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له قال فرجعوا الى قوله قال المص رفع الله درجته ومنها ان عبد الله بن عمر قال
اتيت النبي فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فلا نحكم بانه مات على

الكفر وربما اراد انه ترك سنة رسول الله في اخذ الخلافة عنوة وفي التوغل في البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى واقول ان السنة قد جاء بمعنى الطريقة
كما في قولهم اهل السنة وبمعنى النافلة المرادفة للمستحب ولا وجه لحملها هاهنا على الثاني لان ترك النافلة مما تشترك فيه جمهور الناس الا من وفقه الله
من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم بان من يموت على غير ذلك والتعجب منه فتعين ان يكون المراد منه الطريقة ولا شك ان من مات على
غير طريقة النبي يكون كافرا وارادة ترك طريقة مخصوصة بلا قرينة مخصصة تلعب وتحكم محض فقوله يموت على غير سنتي نظير قوله يموت ميتة
جاهلية ولا يفهم من شيء منهما في عرف اهل اللسان الا الموت على الكفر والتاويل بارد **قال المص** رفع الله درجته ومنها ان النبي كان ذات يوم
يخطب فاخذ معوية بيد ابنه يزيد وخرج ولم يسمع الخطبة فقال رسول الله لعن الله القائد والمقود اي يوم يكون لهذه الامة من معوية ذي الاستاه
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبي وانه تولد بعد عمر بن ابي سفيان وهو مات في طاعون عمواس
زمن عمر بن الخطاب فالله اعلم بحقيقة هذا الخبر انتهى **واقول** الظاهر مما اشتهر من ان مبلغ يزيد عليه اللعنة مع الحسين عليه السلام لاجل المرأة كان
يريد ان يتزوجها يزيد سبق الحسين انه عليه اللعنة كان من اقرانه ثم تسمية اللعين في تلك [illegible] باسم عمه مستبعد فان بعض الناس يسمى ولده
في زمان حيوته باسمه وربما كان لبعض الناس التماس عن اولاده رغبة في وضع اسمه على بعض من اولاد اخوانه ابقاء للذكر بينهم فلعل من احدهم
ذلك في ايام حيوته وحيث لم نسمع من يزيد بن ابي سفيان وجود عقب تعين ان يكون تسمية ابن اخيه في حيوته باسمه من هذا القبيل ولو سلم بعد ذلك
كله فهذه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري ويكفي مثله وفي امثاله لاحتجاج المص كما مر مرارا وان لم يكن معتقد المصنف ثم اقول
لو ثبت ان يزيد بن معوية عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي فيمكن ان يوجه ذلك بان لفظ ابنه غلط من الناسخ وانما كان اخيه فبدله بابنه لاشتهار
يزيد لا ابن [illegible] الاخ عند الناس والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته ومنها انه سب امير المؤمنين مع الآيات التي نزلت في تعظيمه وامر الله
النبي بالاستعانة به على الدعاء يوم المباهلة ومواخاة النبي واستمر سبه ثمانين سنة الى ان قطعه عمر بن عبد العزيز وفيه قال ابن سنان الخفاجي
شعر اعلى المنابر تعلنون بسبه وبسيفه نصبت لكم اعوادها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما سب امير المؤمنين نعوذ بالله
هذا فلم يثبت عند ارباب النقل وبالغ العلماء في انكاره حتى ان المغاربة وضعوا كتبا ورسائل وبالغوا فيه كمال المبالغة وانا اقول شعر
من يكن ناركا ولا محبا لسادة موقنا وذكيا كيف يأتي الانام بذكر سبا للذي كان للنبي وصيا لسن قوله لقاتل السب الا لعن الله
من يسب عليا **واقول** فيه ان اهل العراق اعلم بما جرى في بلادهم وجوارهم من المغاربة فلا يعارض رواياتهم روايات اهل العراق وما والاها
قال المص رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين ونهب نساءه وهدم الكعبة ونهب المدينة والخاتم
وكسر ابوه ثنية النبي واكلت امه هند كبد حمزة فما ادري كيف تعقل الذي يدعي خاطب به هذه الرذائل الى متابعته انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول من صح بما يفيه معاديه ومن يجعله اماما حتى يشنع عليه ابن المطهر وقد ذكرنا انه من الملوك ليس علينا ان نتابعه انتهى **واقول**
قد نقلنا سابقا من كتاب الصواعق لابن حجر ان الراضي بامامة معوية ومتابعيهم جمهور اهل السنة وان انكار الناصبي لامامته انما هو لبعض ما ذكرناه
من المصالح وقد صرح بذلك الغزالي في الاصل الثالث من بحث الامامة من كتابه الموسوم بقواعد العقائد فتدبر **قال المص** رفع الله درجته
ومنها انه نزل في حقه وحق ابيه الشجرة الملعونة في القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الآية اختلف في شان نزولها قال بعضهم نزلت في رؤيا رسول الله وانه
راى في الرؤيا ان ولد مروان كانوا ينزون على منبره ولم يذكر احد من علماء السنة انه نزل في معوية انتهى **واقول** روى في تفسير فخر الدين الرازي [illegible] اهل السنة وفي تفسير النيسابوري
احد [illegible] عن ابن عباس ان الشجرة الملعونة بنو امية [illegible] وهو يشمل معوية [illegible] بان المراد اولاد مروان وان كان
فخروج معوية [illegible] عمر بن عبد العزيز [illegible] اثنى عشر خليفة [illegible] **قال المص** رضي الله درجته
ومنها ان الحافظ ابا سعيد اسمعيل على السمان الحنفي ذكر في كتاب مثالب بني امية والشيخ ابو الفتوح جعفر بن محمد الهمداني في كتاب بهجة المستفيد ان مسافر بن عمرو بن
هند [illegible] ابو هند [illegible] فوضعت هند بعد ثلاثة اشهر معوية ثم ورد ابو سفيان على عمرو بن هند امير العرب فسأله
مسافر عن حال هند فقال انه تزوجها [illegible] انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لو قدمنا تفصيل هذه الحكاية على ما ذكره المعتمد من ارباب التواريخ
طوى هذه الحكايات والمثالب لا شك انه اولى وانسب بطريق الاسلام انتهى **واقول** الظاهر في الاصول الجرح مقدم على التعديل واتباعه الاعتماد على من حكى عنهم
الناصب من غيرهم اصعب من خرط القتاد **قال المص** رفع الله درجته ومنها ما رواه صاحب كتاب الهاوية ان معاوية قتل اربعين الفا من المهاجرين والانصار
والاولاد وقد قال النبي من اعان على قتل امرئ مسلم ولو بشطر كلمة لقي الله يوم القيمة مكتوبا على جبهته آيس من رحمة الله وعن ابن مسعود لكل شيء آفة وآفة هذا الدين بنو امية
والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يجعل مثل هذا الرجل واسطة بينه وبين الله تعالى وانه يجب طاعته على جميع الخلق وقد نقل
الجمهور اضعاف ما قلناه وقد كان ظلم معوية معروفا عند كل احد حتى النساء وروى الجمهور ان اروى بنت الحرث بن عبد المطلب دخلت على معوية في خلافته بالشام وهي
يومئذ عجوز كبيرة فلما رآها قال مرحبا بك يا خالة فكيف انت يا ابن اخي لقد كفرت النعمة واسأت لابن عمك الصحبة وتسميت بغير اسمك واخذت غير حقك بلا بلاء
كان منك ولا من ابيك بعد ان كفرتم بما جاء به محمد فاتعس الله منكم الجدود واصغر منكم الخدود حتى رد الله الحق الى اهله وكانت كلمة الله هي العليا ونبينا
هو المنصور على كل من ناواه ولو كره المشركون فكنا اهل البيت اعظم الناس في هذا الدين بلاء عن اهله عنا وقدرا حتى قبض الله تعالى نبيه مغفورا ذنبه مرفوعا

منزلته شريفة عند الله مرضيا فوثب علينا بعدهم وعكو بنو امية فانتهكوا هداهم ونقصد نقصدهم بعضرنا بحمد الله منكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل
فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا باسمكم بعد نبيها بمنزلة هرون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجمع بعد
رسول الله شملنا ولم يسهل وعثنا وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها عمرو بن العاص ايتها اللحية الضالة اقصدي من ذلك ودنو من طرفك فلن [illegible] الا ما
عمرو بن العاص قالت يا ابن النابغة اربع على ضلعك واعن بشأن نفسك فما انت من قريش في لباب حسبها ولا بصحيح نسبها ولقد ادعاك ستة من قريش كلهم يزعم انه ابوك
لما رأت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتتزن لدراهم من كل عبد عاهر [illegible] عهيد نافذ بهم الى الحق وهم بل الشبه [illegible] والاخبار في ذلك اكثر
من ان يحصى ووقايعه الوثيقة انتهى والله اعلم انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحكايات الاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان لان
ذكرها اولى والتوبيخ بها انها متضمنة لنشر الفواحش وعظائم هذه الجماعة ولم يتحمله آثار ولم يكن احد يدعي حقيتهم ولا امامتهم حتى يكون متعلقا بما
من هوالك ولينصف المنصف ان ترك نشر الفواحش والاقدام بها اولى بها الطائفة محت الدهر آثارهم وجرت الرياح على الكاد بآثارهم **واقول** قد بينا سابقا ان المص
لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما رواه هاهنا عن اروى بنت الحارث فهو ما رواه ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره
الناصب من المواعظ البارده والنصائح الغير الوارده انما نشأ عن عجزه من الجواب والا ففي نشر قبائح الفساق والكشف عن فضائح اهل النفاق استيصال
لاهل الارتياب وردع لهم عن متابعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب **قال المص** رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة الجمع
في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه قال سمعت رسول الله صلعم يقول انا فرطكم على الحوض ومن ورد شرب ومن شرب لم يظما
ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول وقال
فقال نعم قال وانا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى
الناصب خفضه الله اقول شرع من هاهنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيها نكتة من مناقب الصحابة فنقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم
الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله
يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول وثنائه عليهم
في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث
المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن ابي بردة قال رفع النبي راسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع راسه الى السماء فقال النجوم امنة للسماء فاذا ذهبت النجوم اتى
السماء ما توعد وانا امنة لاصحابي فاذا ذهبت اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون وفيهما عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله
اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد
وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي قال لا يمس النار مسلما رآني ورأى من رآني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم
غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ثم يوشك ان ياخذه وعن انس بن مالك قال قال رسول الله
مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا
الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله ثم تخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب
اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم راى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نذكر كل طاعن به هذا الرجل الضال ويجب عند علمائنا الشفعوية
ما رواه من الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لا تدري ما احدثوا بعدك فقد اتفق العلماء ان هذا في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله وهم كانوا الصحابة في
حيوته ثم ارتدوا بعده ويدل عليه الاحاديث والاخبار التي سنذكر بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شان جميع صحابة محمد بالاجماع لان فيهم من لم يتغير ولم يبدل
بعده بالاتفاق فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان ذلك فيه من بدل بعض التبديل ولم يبلغ الارتداد [illegible] الامر بدل بعض التبديل رجع او عدل الا كونها
ان لا يهتدي لهدي الانفر معدود في كل عصر من الاعصار وهذا بناء على ما ذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة وانه يباهي بهم الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان ذكر
التبديل بالحد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في شان اهل الردة كما قاله العلما انتهى **واقول** لا فائدة في ذكر
الناصب لما فصله من الآيات الدالة بزعمه على مدح جميع الصحابة كما سنبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة فيها على خصوص بعض الصحابة الذي وقع النزاع فيهم على التعيين وعلى
تقدير دلالة بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم القهقرى كما يناديه
عليه ما ذكره المص هاهنا من حديث الحوض وما سينقله من البخاري وغيره من الجمع انما طعن على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا الا لوقوع بعض الاعمال الحسنة سابقا
مثلا رضا الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي على الموت ثم عاهدهم لذلك فدخلوا بذلك ونكثوا العهد انتفى الرضا كما قال الله تعالى فمن نكث فانما
ينكث على نفسه الآية وبالجملة رضا الله تعالى عن احد في حال لا يستلزم رضاه عنه دائما كما زعم الناصب واصحابه على ان الآية الاولى غير شاملة لابي بكر وعمر لانهما
ليسا من المهاجرين الاولين كما زعمه الناصب بل المهاجرون الاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله في حصار بمكة حين حاصر قريش بني هاشم
مع رسول الله في شعب عبد المطلب ثلث سنين والامر مجمع على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعو بالباطل انهما من المهاجرين الاولين

على اللفظ المذكور

فببغضي ابغضهم

ان المراد بالسابقين في قوله تعالى السابقون الاولون ... على ابي طالب ... ابن المغازلي الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس

ويؤيد ما ذكرنا من ارادة الخصوص في تلك الآيات ما روى ابو نعيم عن ابن عباس في تفسير الآية انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق شمعون الى عيسى وسبق علي
ابن ابي طالب الى محمد واما الاحاديث فلا فائدة في نقلها سوى تكثير السواد وتضييع المداد اذ كلها موضوعة عند الشيعة الا اذا اتفق شيء منها من الاحاديث المذكورة في كتب
الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب هيهنا على ان الحديث الاول مما ذكره مردود بما قاله بعض اصحابنا من انه مع مخالفته لحقائق النظر خارج عن العقل والحكمة
وذلك لانه لو كان خيرهم وفضلهم من جهة تقدم خلقهم في الامة المتقدمة منها بعدها فقد ثبت ان امة محمد لم تكن افضل من الامم التي مضت قبلها والتي هي
افضل من الانبياء الذين تقدموا في عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة افضل من التي بعدها فلما اوجب اخر الامم افضل ممن تقدمهم
كان لا تعلق لهذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذا الامر بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من احوال ما نقل الينا من سير من تقدم
عصرنا هذا ان يكون من تأخر افضل ممن تقدم منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث من كان في عصر
الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم
الى غير ذلك منهم على ذلك يتبعون بافعالهم مقتدون وبامامهم فيكونوا وهم على ذلك يعينونه بوجوه المعونة من حامل سلاح الى الحاكم الى الخطيب الى ناجز
الى غير ذلك من صنوف الامة واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم له علما
والنشر عن كثير منه لا من يظهر منه يعيبه بينهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من الذين نقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومنهم قيل لهم
كل من تقدم خلقه في ذلك العصر فهو فعل الله تعالى ولا حمد للمتقدم في تقدم خلقه ولا صنع له في ذلك ولا فضل يحمد عليه ولا بد ثم منه فلا بد من ثم يبقى ان
يقولون ان الله يجد ... على اعماله ويثيبهم عليها فان قالوا ذلك لجهلوا عند كل منهم وكفى بالجهل لصاحبه خزيا وان قالوا الاعمال قيل لهم فاذا كان
كذلك وجب في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول ورأى الدلائل من اعلامه والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له انها يقول يشهد به القرآن لا عذر له في نقض
عن حق ولا دخول في باطل فان الحجة بذلك الزم وعليه اوجب وكان من اشكل عليه منهم شيء في تفسيره ويتحقق معنى في كتاب الله وسنته يرجع في ذلك الى الرسول
فابان له الحق منه اليقين ونفى عنه الشك الى ان نزع فمن ضل منهم بعد هذا الحال الى خلاف لو جب كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقيل
له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلفت فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الآراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف ونقضت البصائر وعدمت
الحقائق ذلك بمن يرجع اليه بزعم اهل الغفلة ممن صفته في تحقيق الاشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها اعدتهم فهو مغمور في غمرة هم
مغفورة بل القول الواجب ان من يرتكب من اهل هذا العصر ما ذنب حل ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا او قلنا ان من استبصر في هذا العصر في دينه
نفسه بمعرفة بصيرته حتى عرف من ذلك ما يجب به توفيق الله فلم يسع له من الطلب افضل من عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لقلت حقا وكان صدقا واذا كان
الحال على ما وصفت فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم اذ كان البرهان قد قطع عذرهم والبيان قد ازاح عللهم يقرع اسماعهم صباحا ومساء ومشاهدتهم
اياه ما بصائرهم من غير تكلف منهم في طلبه ذلك كله معدوم في عصرنا بل قد نشأ اهل الجهل وتباشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش فيه لب العليم ويحار معه اهل
عقولهم وبزل معارف افهامهم حتى يبقى الساعي منا الدهر الطويل يقطع المسافة ويجوب البلاد الناسعة بذلك للرجال ويخضع لكل صاحب نوال املا ان يهلك
بلغة البغية واما ان يمن الله عليه بالحجة بعد جهد جهيد وعناء شديد وتعب كبير مع هيبة المستبصر وخوف العافين من اظهار ذلك للظالمين وكشفه للراغبين فاي ظلم
او اي حيف ابين من ظلم من نفضيل اولئك بما ارتكبوه ودونهم او كم بين من استبصر في دينه بصيرة تزول معه كل شك ويثبت معه كل يقين من نبأ النبي المرسل ويوما
الكتاب المنزل وبين من يستبصر في دينه باخبار متضادة واقاويل مختلفة وبما غيرها بتأويل وبما غير كان حتى يبقى ويطلب ويميز وينظر ويعتبر ويحتبس لسهر ليله
وظماء نهاره وتعب بدنه وفراغ نفسه وبذلك قد ... اهل هذا الاجر من فعله وظلم ظالم من موجبه حقوقا على الله ان يوجب للمستبصر من اهل هذا العصر ولا
يبعد الله الا من ظلم وقال لنا الا يبلغ وان قيل لو ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون فقلنا لهم قد صدق الله عز وجل وصدق الله
الامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك ان السباق لا يجوز في الحكمة ان يقع الا في الايمان لان اهل العصر الحاضرين المشاهدين لذلك الداعي لهم
الى السباق ونحن في الحكمة وفي العدل ان يسابق الله بين قوم خلقهم ومكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لم يخلقهم بعد هذا ظاهر الفساد وبعيد من التشابه المحال
فقطع المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل عصر الرسول ولا شك ان من سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن تخلف
من بعده فلا ينكر هذا دونهم ولكن المنكر قول من زعم ان الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق فمن قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان من بعدهم يريد بذلك التقدم
في عصرهم دون من تأخر عصره من عصرهم فيما قدم من خلقهم الله ولحق من خلفنا فذلك الكلام صحيح وقول فصيح كما ان من تقدم ابيض من الامم والاعصار التي كانت
قبل الصحابة وتقدم خلقهم عليهم وليس في ذلك فضل لهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان يعني السابق بيننا وبينهم الى الايمان وكان
لهم بسبقهم ذلك الفضل علينا لاجل تأخرنا عنهم كان ذلك قولا محالا شنيعا لان تأخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يبتلي على افعاله ولو كان
لاهل عصر الصحابة علينا فضل في ايامهم بعدهم عليها في الاعصار والخلق لوجب على هذه القضية ان يكون من تقدمهم من الامم السالفة افضل من ايامهم ممن بعدهم عليهم
في الاعصار لما كانوا يمنعون ذلك بوجوب الفضل لامة محمد على من تقدمهم من الامم كان ايجابهم تفاضل اوايل هذه الامة على اواخرها فاسدا وهذا
نطلقه نحن ايضا في مذهبنا لكنا نقول ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم ومن سبق منهم الى الايمان فهو افضل ممن تأخر عنه ثم لحق بالسابقين من اهل عصره

عنا وصفنا من حولهم استعمل ما اوجب لمستبصري اهل ذلك العصر

كانوا متقدمين على الصحابة باعصارهم سابقين امن منهم على مؤمني الصحابة

قلنا

ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتأخرة ولا نفضل اهل الاعصار المتأخرة على من تقدمهم لكنا نفاضل بين اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تأخر عنهم فهذا عمدة ما يتعلق به اهل العصابة
والضلال لقمع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من الدلالة واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها ان من البين ان ليس المراد من لفظ اصحابي
فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الصلحاء الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز
ان يكون المراد منهم اصحابه من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي في زمان حياته واما بعد حياته فانما
وقع السب من معوية وسائر الشام الملعونة لاهل بيت النبي ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي لانه تتمة هذا الحديث
يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة من ان بغضهم بغض النبي وايذائهما ايذاؤه وقد مر وكذا ما نقله ابن حجر يوافق ما نقله المص سابقا في شأن اهل البيت
عن مسند احمد بن حنبل من قوله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت فيحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في
جماعة لما سموا انفسهم اهل السنة والجماعة ووجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر عددا واعظم سوادا ابدعوا عن ظهور ذلك في انفسهم وينادون
لذلك بما رووه من قوله عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا
اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جامعية وعددا وكيفا وحيث ورد قوم موسى بقي هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل
الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على رأس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره
الناصب بقوله من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله لا يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم
مما ينسب اليه المبطلون الخ ففيه ان التأمل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الآثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شأنهم
في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تأمل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء والمولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم
موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا يتخالجه في عظم شأنهم ذلك الوقت لكن لا يدعي براءتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك واتباعهم للسامري وعبادتهم
للعجل وقصدهم لقتل هرون ... انه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المص
... عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ما مر نقلا عن ابن حزم وغيره من
اصحاب الناصب المرتد من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا
يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان اصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى
غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالارتداد ام هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المريدين لامام حق مستحق التقدم
البعير منعهم عن نار السقيفة ولا يوافق الا ان يكون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غير ذلك الجنس وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش واكثر
الاخرين من غير ذلك الجنس وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم الغادر الغاشم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس عنه قال ان النبي قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم
وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك فيقال انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع
التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوم ان من سماهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل
والله لو لم يتكلموا بالشهادتين او لم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا وافقها
بنو حنيفة الى نفر من قومهم واوفقها اخرون الى نفر من الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين لم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين
بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات الدين وهو خلافة علي الثابتة عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما ان تمام المتبادر من الاحداث في لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي واخذ ميراثه وهضم فدك اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن
ابي بكر وايضا قوله لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوايف العرب الذين امتنعوا عن
الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابة خروجه عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة من كونهم صحابة
لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصبة والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عنده ومن لم يرتد
ارتدادا يخرج به من الصحابية بل لم يتخلل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده سنة او سنتين

قال ابن قتيبة ... الجماعة ... اهل العلم ... ابو بكر وعمر ... على رأس جبل لكان هو الجماعة انتهى

وغزا غزوتين كما شرطه بعض اخر وهذه الشرائط بما لم يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان الصحابي من خرج مرتدا عن الدنيا فقد يقع

باعتبار ما كان قلت هذا مجاز والاصل خلافه ولهذا قلنا والظاهر من الاية فلذلك فانهم فان قلت قد علم من فحوى كلام المص وصريح كلام بعض علماء مذهبه في

غير هذا الموضع اعتقادا ان الذين غصبوا الخلافة عن علي ع وخرجوا عليه لم يعبوا كانوا في زمان النبي ص من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على

انهم ارتدوا بعد النبي ص اذ لا معنى لارتداد المنافق لانه كافر باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي ص مبنيا على انكارهم الاصل الخامس من اصول الامامة وهو امامة

علي ع ولم يظهر ذلك الانكار الا بعد النبي ص حكم بوقوع ارتدادهم بعده فانهم بعده ص غصبوا الخلافة عن امير المؤمنين ع وخرجوا عليه ولم ينقادوا له

وجحدوا ما جاء النبي ص في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تع ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به

الكتاب والسنة وحققناه مرارا متعددة في مواطن من انه ص تلا عليهم ما نزل في حقه ع من الايات واخذ البيعة والعهد منهم له وافترض عليهم تسمية بامير المؤمنين ع

بما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد تداخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شرب في مرابع افئدتهم وبغض قد تشبث بمرابع بواطنهم

وكانوا يتربصون الفرصة في ذلك كما علم من قوله ص ضغاين في صدور قوم لا يبدو بها حتى يفقدوني فلما فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت فلاح

كدوراتهم على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه ص بهذا الامر لا في غير عرق الفريقين حتى صغرهم على طرف الثمام ولم يبح بينهم رشدا كان اشق واشد عليه من

جهاد الكافرين بالسيف علما منه ص بصعوبة هذا الامر على القوم وان جزالهم كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله ع ان

امرتم عليا ولا اريكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي ص ورودها في شان خلافة حضرة

الامير اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله تع بصعوبة هذا التكليف عليه ص بالغ في تبليغ خلافته

بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذل فيه جده وجهده

وقاسى فيه كده وكده من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه ص عليه وحذره من تبليغه هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المهم

بقوله والله يعصمك من الناس **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثين بعد المائة من المتفق عليه من مسند

انس بن مالك ان النبي ص قال ليردن على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رايتهم ورفعوا الي رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقالن لي انك

لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي ص بينا

انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى

ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل بيني وبينهم فقال هلم فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم

الا مثل همل النعم وروى نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق ام سلمة رض في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين

وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله ص انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا هويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني

فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروي نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليمان في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين

للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل علي ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف

من امر امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك

بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على

عهد رسول الله ص قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر ان النبي ص قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك و

جبرية ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرة وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد الثلثمائة من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي ص قال مثلي كمثل رجل استوقد

نارا فلما اضاءت ما حولها جعل الفراش من الدواب التي في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم هلموا

عن النار فيغلبوني فتقتحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله ص قال انما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع

عليهم السيف لم يرفع عنهم الى يوم القيمة فلا يقوم الساعة حتى يلحق حي من امتي بالمشركين وحتى يعبد الفئام من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع

والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله ص لا يقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ القرون بشرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله

كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الحادي والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص لتتبعن

سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن لنا وروى البغوي في كتاب المصابيح في

حديث طويل في صفة الحوض قال قال رسول الله ص انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظما ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني

وبينهم فاقول انهم مني فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث

بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله ص يبدلون سنته وبعضه يدل على امراء السوء في الامة يعملون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه

على الصحابة ومبنى الطعن ما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله ص **واقول** قد مران الاحاديث التي ذكر فيها اسم الاصحاب

لا يحتمل الحمل على مانعي الزكوة بل يحتمل الحمل على غاصبي الخلافة بل قد ذكرنا سابقا من مرجحات ظاهرة للحمل على الاول ويستفاد من قوله ص سحقا سحقا لمن غير بعدي

البغوي

البغوي انه عني بهم الناصبين لخلافة النبي ص وميراثه والاكلين لمال الفدك ظلما وجورا لعلي وفاطمة ع واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم ياكلوها بل اخرجوها

ودفعوها الى الفقراء كما مر وهذا امر ظاهر واما الحديث الذي فيه ذكر الامراء السوء في الامة فيحتمل بظاهره كل امير سوء والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة المتغلبين

للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قتل الحسين ع من متفرعات غصب الخلافة عن اهل البيت ع ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الناكثين

والقاسطين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن عن طعنهم على مانعي الزكوة من الاعراب وهل التخصيص بغير البغاة

من امراء السوء وهو غير متابعة الهواء نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من الدعاوي الفاجرة وسوء المكابرة **قال** المص رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز

وقوع الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال الله تع ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين

وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منه الا سبعة انفس علي بن ابي طالب ع والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد

وعبيدة بن ام ايمن وروى ايمن بن ام ايمن واسلمة الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار واثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا

من الله تع ولا من نبيهم وهو يشاهدهم عيانا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول ذكر الله تع قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ص ولوا

مدبرين وكان هذا قضاء الله تع في الحرب ليعلم ان رسول الله ص كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روي في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له

رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ص ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا

ما يكادون يخطئون فاقبلوا هناك الى رسول الله ص ورسول الله ص على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقود بها فنزل واستنصر وقال انا النبي

لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمر الباس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي ص ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة ولوا في

حنين واما الباقون فقاموا وثبتوا لان البراء نفى الفرار وقال لا والله وايضا اختلفوا في العدد الذي ثبت مع رسول الله ص فقيل كانوا ثلثمائة رجل ولا خلاف

في ان ابا بكر وقف معه ولم يفارق رسول الله ص في موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزم من تبرئتهم عن الفرار والانسان لا يخلو

من الذنوب وقد عفى الله عنهم على ما يقتضيه النص لانه قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك

جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم قبل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون والمعنى ان الله تع

قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى واقول لا يخفى ان هذا الناصب المحيل الذي نصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل

الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل عن صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه كلاما غيره ما حمله اليه هواه واقتضاه ترويج دعواه ومع هذا

بدل فيه بعض الكلمات بغيره كما سنبينه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية اختاما في انه اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح حينا ان ذلك البعض من جملة

ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك المطالعة يظن ان التتمة ايضا من ذلك فلا يرجع لتحقيق الحال الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع

ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كتابه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعده من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن

كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رض وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي ص انه لم يول ولكن عجل سرعان

القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ براس بغلته البيضاء يقول النبي ص انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار انا غندر انا شعبة

عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع وليتم مع النبي ص يوم حنين فقال اما النبي ص فلا كانوا رماة فقال النبي ص انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد

بن بشار انا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله ص يوم حنين فقال لكن رسول الله ص لم يفر كانت هوازن رماة وانا

لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي ص على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب

انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليخص الفرار بالشبان

فيجعل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وعليا داخلا في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان ذلك بل

بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم واوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و

السير المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا للقوم في فرارهم مضافا الى ما مهد من ان الفرار كان قضاء الله وليلغوا عفو الله عنهم بعد

ذلك ضرورة انه اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن لعفوه تع عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة بانه لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطئون

تكميلا لعذر القوم والرد على الله في ذلك العفو واما ما نسبه الى البراء من قوله كنا اذا احمر الباس نتقي به فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي ع

في باب شجاعة النبي ص من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا احمر الباس ويروى اذا اشتد الباس واحمرت الحدق اتقينا برسول الله ص فما يكون

احد اقرب الى العدو منه ولقد رايتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي ص وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد اضاف الخائن الى ما

رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وساير القوم كانوا في تلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا

ولعمري انه لا يقدم الى مثل الخيانة والتخليط الا من جرم التوفيق واتخذ الشيطان خيرا رفيق ما هذه التخاليط الناشئة عن متابعة الهواء والاكاذيب المنافية

للتجاسر السيف واه ومن بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة والمجاهرة في الكذب فقد كفي خصمه مؤنته واضاع بيده صولته ودعوته ولم يكن بنا حاجة

بعد ظهور التخليط والتلبيس عن هذا الناصب الداخل في حزب ابليس مرادا ان نتتبع ابحاثه في نقض هفواته وازالة كل شبهاته لكن الشروع الرد

الامام وصيانة القاصرين اوجبنا الاقدام والله الموفق لنيل المرام واما ما ذكره من القول بان الذين ثبتوا مع رسول الله صلعم كانوا ثلثة عشر من جملة عشرة بانه
ايضا ولعله قصد ايهام دخول ابي بكر فيهم وامثال هذه التمحلات انما يذهب على مثل الناصب الغبي فلا فائدة في ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكي مما يكذب
هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فان فيه تصريحا بانه لم يكن معه احد غير بني هاشم واما قوله انا لم ندع عصمة الصحابة عن الذنوب الخ
ففيه من مقصود المص من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبوة وللرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله قيل المراد من المؤمنين
الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فمع عدم ظهور ارتباطه بالمقصد وهو دفع طعن الفرار يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين
ثبتوا مع رسول الله حين وقع الهرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الاخر نوع تلبيس لا يخفى ان علم القول الثاني هو الظاهر
فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه نسال الله تعالى ان ينزل السكينة علينا ويزول عنا الخوف في التقية ويوفقنا الامام
هذا التاليف في الاتيان بالبقية واما ما نقله من ان الله تعالى قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن العجب لانه لا دلالة في ما نقله هذا المتعجب
المتعجب من قوله تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الاية على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على
وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل لمن يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمله الناصب من
الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا افضاحه لدى الخاص والعام قال المص رفع الله درجته وقال الله تعالى ايضا واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك
قائما وانهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة معرضين عن الحياء منه ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو فمن كان في زمانه صلعم معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه
مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكروا في شان نزول الاية ان القوافل التي كانت تاتي بالطعام انقطعت عن
المدينة وضاق امر الناس فجاءت القافلة والنبي كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع اليه قيام الناس
وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من يذهب ويترك رسول الله قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا
لا يوجب ان يكفروا بعد رسول الله كما يدعيه هذا الرجل انتهى واقول فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بايام
انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الاية الكريمة صريحة في خلافه فلان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام و
ضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة
يضربون الطبل لا اهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل الخ واما ثالثا فلان التخصيص بقيام الناس من دون اكابر الصحابة من
خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة بل يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي اذا قبلت عير تحمل طعاما
فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة الخ وفي رواية اخرى ان النبي كان يخطب الخ وما قاله
النيشابوري في تفسير الاية من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي في بعض
الاوقات سوى اثنى عشر رجلا ولا ريب ان اكابر اصحاب النبي لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار
ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله لكن يصير علة مصححة مجوزة فيصير دافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله وهذا ما ادعاه
المص قدس سره لا ما نسبه اليه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم وسوء ادبهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه و
خرجوا وهو يشاهدهم او يعلم بهم لاجل تفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل فان
في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا لهوا وطبلا لاستحيوا وهابوا
ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته و
صلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم او في الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان
كبيرة لكن فيه بقاء نفس وما هذه فيفهم من قلة الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه في حيوة نبيه وهو يشاهده
ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب اثم لذلك فهذا وامثاله المذكورة في هذا الكتاب وغيره عذر للشيعة في سبهم بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم
فعلوا مثل ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها ديانة ويؤولونها بما يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا
ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عندكم
لطلحة والزبير وعائشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى
ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مؤاخذين بل يثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا ضلاله لامور رووها من
طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افادهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء غير ماثومين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والبادي اظلم
ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم واظهر نظير في ذلك ان معوية وبني امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة
على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل حازوا الاجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب اعداء الذين رأينا منهم عداوة وجزما من
المطاعن بعضها في القرآن وبعضها في كتب اهل السنة منقولة صحيحة اما حقائق الامور فهي موكولة الى الله تعالى قال المص رفع الله درجته وقال الله تعالى

ومنهم من يلمزك في الصدقات فاتهموا رسول الله صلعم وهم من صحابته قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق
عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حيث افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله صلعم يعطي رجالا من قريش المائة من الابل
فقالوا يغفر الله لرسول الله صلعم يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن
ندعى ويعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدثت ذلك رسول الله فجمعهم في حديث ذكر انه فعل ذلك تالفا لهم اعطاهم ثم يقول في رواية الزهري عن انس
ان النبي قال للانصار انكم سترون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزل في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله
اعدل فانك لا تعدل فقال رسول الله صلعم لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ائذن لي اضرب عنقه فقال له رسول الله صلعم انه من ضئضئ
قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الاية لم تنزل في الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول فلما سالهم
رسول الله عنهم تابوا واستغفروا وقبل رسول الله صلعم اعذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوي الراي
شيئا مما ذكره واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى واقول فيه ما فيه
اما اولا فلان نقل الناصب لشان نزول الاية وانه ذو الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض عدم نزول الاية في الانصار مما لا طائل تحته فان المص لم يقل ان الاية
نزلت في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية مجمل شان النزول بقوله اتهموا رسول الله صلعم وهم من صحابته ولا ريب ان ذا الخويصرة كان من صحابته صلعم فكل ما
يوافق مضمون الاية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شان ابي الجواظ وقد قال النبي فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم انتهى والاصل
حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا لعموم الكتاب وايضا غرض المص طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي في الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيرا للاية حتى يصير مدلوله طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عمن هو ثقة عند
الخصم فالنزاع في ان الاية لم يكن نازلة في شان الانصار بل في شان غيرهم لا يقدح في غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار
المذكور في الحديث بشبانهم وتاويل قول انس فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع سائر الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والتاويلات
الباردة المباردة الفاردة عن الدليل التي لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا في وضع الدين موكلا على احكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فان
هذا طريقة سلوكه مود وثة له من اسلافه فانهم اذا راوا قد استدل الشيعة باية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم و
استعملوه في بعض مطالبهم يرومون نسخه تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتاويل واخرى بضعف الراوي الى غير ذلك كانهم لم يسمعوا
قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم هذا الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا في التاويل المذكور وكانه ظن ان الشكاية
عن الوقوع في الاثرة والاضطراب والقلق عنده ليس من امارات عدم الصبر بل علامته ذلك ان يذبح الشخص نفسه ويحرقها او يتقرب من الغرب الى
الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى جاره وحيث يقع عن الانصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم قال المص رفع الله
درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عائشة عن قصة الافك قالت قام رسول الله صلعم على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابي سلول قالت قال
رسول الله صلعم على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان
يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ فقال انا اعذرك منه يا رسول الله صلعم ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا
فقبلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا
تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن
المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلعم يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر
العاقل من المقلدة في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفضائحهم ورداءة صحبتهم لنبيهم صلعم في
حيوته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف احوجوه الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من الانتصاف من المنافق عبد الله بن ابي سلول فلم يتمكن من الانتصار
عن رجل داخل حيث كان لهم غرض فاسد في منعه ومخالفته واختلفوا عليه في نصره على الامساك فكيف يكون حال اهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار فسببه انهم كانوا قوما بين قبل هجرة رسول الله صلعم وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب
كثيرة في الجاهلية منها حرب بعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله صلعم تركوا ما كانوا عليه من التنازع والجدال وتالفوا برسول الله صلعم وقد كان يبدو
عنهم اثار اعمال الجاهلية للعصبية المكنونة في الضمائر والبشر لا يخرج عن هذا ولكن كانوا منقادين الى امر رسول الله صلعم وهذا الرجل المتعصب لا يذكر
محاسنهم ومساعيهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره
لا يوجب ان يتركوا نصرة رسول الله صلعم بعد وفاته مع ان النص يكون مفيدا لهم في دفع سب ابي بكر واقول ما ذكره من سبب مجادلة الانصار امر معلوم

كمجادلة غيرهم من طوايف العرب معاداة بعضهم مع بعض وقد روى ابن حجر في صواعقه ان بني تيم وبني عدي كانوا اعداء لبني هاشم في الجاهلية ولا
نعلم فائدة لذلك في دفع كلام المص لان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايض ولم يقلع عنهم بالكلية وان غصب
الخلافة عن اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تع لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم
اولادهم بالسيوف المرتضوية وغرض المص من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تع عن قلوبهم بقوله
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تع نزعه عن قلوب جمهور قريش والانصار دون جماعة مخصوصة ممن خصهم
الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من اثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله ص
فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالافك حتى سكت عليه السلام على ان التسارع الى امره بعد التجادل و
التنازع في ايام حيوته لبعض الحياء او لطمع جاه لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك واشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المص لم يذكر محاسنهم
ومساعيهم آه فقد اشرنا الى دفع ذلك سابقا بما حاصله انه لا يناسب عن المص ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بجهالة عمي جملة
غباوتها وتقليده لاسلافه على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهبت الحجة على غيره بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان مخالفتهم
للنبي ص في حيوته في امر مهم انه لا يوجب ان يتركوا نص رسول الله ص بعد وفاته فعلى تقدير تسليم بعض مقدماته نقول ان المص قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النص بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حيث ما سجل عليه حاكم النقل وقع واما قوله مع ان النص كان مقبول المص في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من
انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه في دفن النبي ص فلم يفدهم ذلك كما ذكر قال المص رفع الله درجته وروى
الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله
ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض
اما الرجل فادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ان يحسن من
الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة لولا ان قومك عهد حديث بالجاهلية وفي رواية عهد حديث
بالكفر وفي رواية عهد حديث بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابرهيم فانظر ايها المنصف كيف يروون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عائشة وهم من اعيان المهاجرين
والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا اباءهم واعمامهم واقاربهم انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا
الكفرة المتمردين وايض كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات
مماتكم ثم ان الكريم من يعد هفواته واما ما ذكر من حديث عائشة فانه يدل على ان هذا الرجل العجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب
عائشة في الحديث ان قومها حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل
ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام
وكان مظنة الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنايم والغرض انه لم يرد به قوم عائشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر
وطلحة كما لا يخفى انتهى واقول ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المبرود من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان اسخف و
اجهد ما قدر واسخف من هذا وذلك لظهور ان طعن المص قدس سره على كلام الانصار ليس بالنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى تزيين وحبهم ان يقتلوا
هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طائل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير بالرجل
في عرف العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر عن المص هيهنا وفي غيره من المواضع بالرجل
لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من يعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله
منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المص بحديث عائشة فهو ايض قعقعة لا طائل تحتها فان المص قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل
ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب هيهنا وذكره غيره ايض اذل قوم من
قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد تيم وشيخهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك
فلو خص القوم ببني تيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده لنفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فانهم قال المص رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم
خزائن فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله ص تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون
وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه ص لاصحابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
هذا نصيحة وتنبيه وارشاد الى عدم التناقض والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد مدح

في الصحاح ان عمر قال لرسول الله ص دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه كان مشفقا
مرشدا لا معنفا فاذا ما كايد عليه ابن المطهر انتهى واقول ما ذكره في تاويل كلام النبي ص اشبه شيء بتاويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتامل العارف
باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة له على كف النبي ص عن ذم من استحق الذم وانما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه
حذرا عن تشنيع بعض اخر منهم عليه واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من
افراد البخاري ان سعيد بن المسيب حدث ان جده حزنا قدم على النبي ص فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا بمغير اسما سمانيه
ابي وفي رواية قال لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي ص فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف لا يخالفونه بعده فيما ينفعهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله ص فيما يامر وينهى عنه من امور الشريعة حرام وفسوق
اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي ص قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا ترجعيه فقال تامرني بهذا قال انما اشفع قال لا
حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا لا يصير دليلا وبرهانا على ان الصحابة خالفوا رسول الله
وتركوا نصه بعده كما لا يخفى انتهى واقول كل من امن برسول الله ص وعلم شانه وسمو مكانه عند الله تع علم ان امتثال جميع امره واجب على امته ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي ص لما انتقم الله تع منه بوضع الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التشويه المظلم
فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي ص اتامرني ثم اضراب النبي ص عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي ص بذلك لامتثلت
بريرة وجوبا ولعله لما التمس منه ص شفاعة عن بريرة في ذلك علم ص انه ليس مصلحة بريرة في قبوله فلم يامره بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة لحال
الجانبين ولو سلم ان بريرة ايض خالف الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليها وح يكون التشويه المذكور زيادة نغمة في طنبور الطعن
لا دفعا له كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله ص قال والذي
نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده
لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا وخبزا لشهد العشاء وهذا ذم من النبي ص لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلو عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لانه ص ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل لقصد ارشادهم الى الجماعة كما هو داب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله
اعلم انتهى واقول بل ما روي عنه ص فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده بانه هم واشرف
على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك وانه ص ما تاذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي
اشرف فيها على احراق بيوتهم الا بعد تكرر مراتب النصيحة والارشاد لما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانه لو لم يصلوا الفعل
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرايط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب المنكر راسه على الحجر قال المص رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن زيد قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله ص قاتلت معه فابليت
فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رايتنا مع رسول الله ص ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله ص الا رجل ياتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل ياتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي ان اقوم فقال اذهب فاتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرايت
ابا سفيان يصلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله ص لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت و
انا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم وفرغت قررت فالبسني رسول الله ص من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى
اصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره ص والاعراض عن مطالبته وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تع وايثارهم الحيوة على لقاء
الله تع فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الانسان عند الشدايد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق
مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدايد وامثال
هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا انفسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله ص والشيعة
ايض يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدايد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم
لنص رسول الله ص بعد وفاته انتهى واقول نعم الانسان عند الشدايد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام لالوف من الصحابة
بحيث لا يقدر احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم ص واي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره ص لو كانوا
امنوا به حق الايمان وادعوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدايد الايام كما جعل الهواء البارد على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك
دل على ضعف ايمان الكل ويتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله ص ومن خواص اصحابه عند الشيعة

فلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايضا لكن نقل المص لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بصحتها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما
للخصم العنيد كما مر غير بعيد قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله ص
خالد بن الوليد الى بني خذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبانا صبانا فجعل خالد يقتل ويأسر ودفع الى
كل واحد منا اسيره حتى اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على
رسول الله ص فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما يفعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد
قد خالفه في سيرته وخانه في امره فكيف يعتمد به وبغيره بعده انتهى وقال الناصب حفظه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا
فلما علم رسول الله ص حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله ص لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا
يوجب مخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى واقول قد علم من كلام ابن عمر انه مع من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا
عليه خطأ ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى المشؤم الذي
ظهر نظره لا على مثل عبد الله عمر واتباعه اخرا مجرد ذكر تلك الواقعة على النبي ص واصحابه النبي ص وان لم ينهه بقوله لا يقتلهم لكن تلى عليه من نص
القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول
الله ص بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا ع فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب به الى مكة واقرأه عليهم
قال فلحقته بالجحفة فاخذت الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي ص فقال يا رسول الله ص انزل في شيء قال لا لكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا
انت او رجل منك وبنحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي ص
دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله ص العضباء فقام ابو بكر فزعا
وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله ص فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي ع ايام
التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله ص فقال نزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء آية يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق المؤدي ع
الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى لو لم يرد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين ع وان ابا بكر لا ينبغي ان يتابعه لما رده عن طريقه بعد خروجه من المدينة على عين الخلائق او كان يمنعه من الخروج في اول الحال بحيث
لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد تورطه في المسير اياما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي ص ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى وقال حفظه الله تعالى قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا
فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله ص رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان من المتواتر
كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكر هذا الامر الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ايستفاد من ارداف علي بقراءة سورة البراءة ولم يحقق
غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهود مع الكفار وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او احد من قومه
وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابي بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الاعمال
لان ابا بكر كان امير الحج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى
واقول اولا ان تكرار المص لهذه الرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض
من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تفطنوا بما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسة فان
في هذا المطلب انما ذكره لاجل ذلك كما علم من عنوان نقل انكاره حقيقة وقد اشار المص الى ذلك في اخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي ص
فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكروا اما ما ذكره من ان المص رتب على القضية المذكورة
انه تعالى ونبيه اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المص انما رتب على ذلك ارادته انه ينبغي ان يتابعه بمعنى ان يكون
علي متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة بمعنى عقد اليد والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة ليتأتى له الايراد على المص باستبعاد فهم ذلك
من رواية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق باوضح بيان وسيشير اليه المص فيما ذكره متصلا بهذا من تضمنه خبر في قوله
ويقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين آه وبينا ايضا ثمة ان الجواب عنه بان الارداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود غير متجه فتوجه على
ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر ان يكون فهم ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك بالجملة العكس والقلب مما يروج منهم لو صح ان ابا بكر

كان امير الحاج مشاركا في قراءته سورة البراءة وقد بينا سابقا انه كان معزولا من الله تعالى ورسوله عن الكل فلا تفوه لهذا الانعكاس والادراج لتلبيه
المغشوش بالنحاس على ان كلا منهما في تقريره العكس مختل النظام كما لا يخفى على اولي الافهام قال المص رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في صحيح
اخبارهم ان النبي ص اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد عمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي وقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القرآن العزيز انه ما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليه بقول الله تعالى ولا شك في انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهرب هذين
فلولا ارادة اظهار فضل علي ع لكان في ابتداء الامر اوحى بتسليم الراية اليه ثم ان النبي ص وصفه بما وصفه وهو يشعر باختصاصه بتلك الاوصاف وكيف
لا يكون كذلك ومحبة الله تعالى يدل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه تعالى فيكون محبا له انتهى وقال الناصب حفظه الله
اقول ما قوله ان رسول الله ص قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي ص لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم
كانوا اصحابه وامته وارادة حط منزلة من دأب ارباب الغرض والتعصب حاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح
فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين ع واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه
لا يتكلم بالباطل ومن منية النفس ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل برأيه الصائب فان كل ما عمل رسول الله ص من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هواه وبعضه
بل برأيه الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه ص عمل هذا برأيه في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالرأي وان سلمنا انه من امر الله تعالى
فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين ورفع منزلة علي لا يستلزم حطها وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى واقول
ارادة رفع منزلة واحد لارادة حط منزلة الآخرين لم لا وقد وقع كثيرا في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم
بتكليفه الملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبههم على انه رفع منزلته منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم
التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا منحط عن ذاك غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة
الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم من القول بحط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما الاسترية والقول بان الله تعالى و
نبيه لم يقصدا هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة ووليهم فريد الدين العطار في تذكرته عن مرشدهم الكامل الخارق
للعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له ينبغي احدهما باجدكم والاخر ... واما ما ذكره من انه ص بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل
الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده آه ففيه اجمال الابهام فان اراد به انه كان يعلم عند بعث كل رجل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا
وان اراد انه لم يكن عالما بذلك ففيه ان قوله ص عند ارادة بعث الثالث ع لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم ص ان من يعطيه الراية
غدا لا يفر كالاولين لولا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المص بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اعترف فيه
ببهته وعجزه عن تتميم الاية وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يتمشى مع ملاحظة هذه التتمة التي هي العمدة في الاستدلال
كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين آه فالظاهر انه تسليم ح يصير منع لزوم ارادة الرفع ولا
في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفعة علي لا يستلزم حطها فمردود بان رفعة منزلة علي ع على الوجه الذي رامه المص يستلزم حطها
بل هبوطها في الدرك الاسفل منه فظهر ان دليل المص قوي يحصل منه مطلوبه ولا يفوتنا الا اوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت
المقهوت قال المص رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين ع كان يتألم من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس
المنابر وقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحاه وقطع رأسه لكان خيرا له انظروا فان
انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا
بحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تأخر عنها غرق الا وبنا عزة كل مؤمن
وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقهم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن عبد الله بن عبد بن سعيد العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار
باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل
ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتأي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها
الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرأيت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى
بها الى فلان بعده ثم تمثل ع بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر عقدها لاخر بعده فواعجبا بينا هو يستقيلها
في حيوته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها
كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا
مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا
وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو

يخضمون الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس يهرعون الى كعرف الضبع قد انثالوا علي من كل
جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم حتى اذا نهضت بالامر نكثت طائفة وفسقت اخرى ومرق اخرون كانهم لم
يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
احلولت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرئ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى على
العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكاس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة
عنز ينبئ بمجموعه وهذا يدل بصريحه على تالم امير المؤمنين ع وتظلمه على هؤلاء الصحابة وان المستحق للخلافة هو وانهم منعوه منها ومن الممنوع ادعاء
الكذب وقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الاية وامر النبي ص بالاستعانة
به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا في اقواله انتهى قال الناصب خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد
الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا وليس لامثال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقاة حتى يحصل البلاء وان فرضنا صحته فهو
خبر الاحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامر ووافقهم في التدبير وان سلمنا انه كان
مكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره وامامة المفضول عندنا جائز فكان كراهته للبيعة لانه يرى غيره مستاهلين للخلافة وخلافة المفضول
عندنا جايز ولهذا بايعهم ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى واقول هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي
بل تولد ابيه جماعة من ثقاة علماء الجمهور منهم من ذكره المصنف وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوائل
ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طايعا راغبا آه ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك و
تخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما ماتت فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس التجا الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري
فتذكروا الفصل الاتي بلا فصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفق
اليد انما هذا انما جعله القوم من اماراتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته ع لهم ومشاورتهم و
التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان
واما ما ذكره من ان امامة المفضول جايزة عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما راى معوية غير اهل الخلافة حاربه و
منعه من الخلافة فمدخول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما راه غير اهل للخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام
احتال على الخروج عليه باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه على ان عجزه ع في زمان الثلثة لهجر قريش واجماعهم على خذلانه و
تدبيره بعد هؤلاء باجماع المهاجرين والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهر فلا وجه لقياس احدهما بالآخر قال المصنف رفع الله درجته وروى
انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مرتديا ثم نادى الصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا
فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغني ان قوما قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعايشة فقال ان لي
في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك
فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه راى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر وابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن له بهم قوة فاعتزلهم فالوصي
اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي الى ما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران ع
اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام
ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله
فالوصي اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف اخافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر
فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع
لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة ع في علو منصبها في بيته وانهم يدعون ان فاطمة كانت
مغضبة على ابي بكر فلم لم تامره بالخروج عليه وايضا عدة الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول
بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك
حاشاهم عن ذلك انتهى واقول الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مسك ويدخل في عينيه الا فالعلامة المعنوية
في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا لان قواد بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاهمال لان من جملة قواد
بني عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي ع بنو هاشم وقد

انحصر قوادهم بعد النبي ص في عباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين ع
لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكني قد ابتليت بجلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة ع في علو منصبها
كانت في بيته اه ففيه ان علو منصب فاطمة ع انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخيل والخدم مع
انها عليها السلام لم تستحل ما فعلته عايشة من الركوب على الجمل والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها علي ع بالخروج انما يفيد لو وجد
على ذلك اعوانا واذا رات ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي ع واستضعفوه واتفقوا لاضغان كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم تجد
لامر علي ع بالخروج وجها واما الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس
الخزرج الى ابي بكر رغما وتقربا ببيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي ع ولهذا هرب سعد بعد ذلك
الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني وادعوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه فمسلم انه كان اضعف
من سائر احاد قريش لكن قد مر مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته رغما لعلي ع ودفعا لتهمة اتفاقهم على الباطل حيث لم يقدموا احدا من عظمائهم وصناديدهم
فتامل قال المصنف رفع الله درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله ص لعلي بن ابي طالب ع ان الامة ستغدر بك بعدي
ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي ص وعلي في حيطان المدينة فمررنا بحديقة فقال علي ما احسن
هذه يا رسول الله فقال حديقتك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي ع ما احسن هذه يا رسول الله ص قال حتى مررنا بالسبع حدائق فقال رسول الله ص
حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على راسه ولحيته وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي ع ما يبكيك يا رسول الله ص قال ضغائن في صدور قوم لا يبدونها
لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قد رووا امثال هذه الروايات لم يخل اما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من
رواياتهم البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روي عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي فان هذا ظاهر وقد غدر به الناكثون و
القاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روي ان الضغائن كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه لم يكن بطن
من بطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغائن كان في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام امر الخلفاء منتظما واظهروه بعد
انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره
ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ريب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب الحق كما ستراه انتهى واقول فيه نظر
اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي ص مدخول بان حرف السين في قوله ص سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب وغدر الناكثين و
القاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يحسن الحمل عليه ولو اراد ص ذلك لقال سوف يغدر بك آه لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد و
اما ما اظهره الله به للناس من رواية دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين ع اراقة دم فقد دل بمنطوقه على خولهم وعلى كمال ثباته في حرب
الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك للانكار مجال ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغاينهم عند وفات النبي ص وابا
المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشهور ونقض بيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي ع وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من
يده حتى صار ذلك سببا لجرءة الطوائف الثلثة على الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاع ما اهالهم من المكاره عن بعض الاكابر انه لما
سئل عنه عن موضع قتل الحسين ع اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي ان اراد
به مجرد نفسه فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا يبعد ان يكون هذا ايضا من جملة مجهولاته وان اراد نفسه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه و
قد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيرها واما ثالثا فلان ما ذكره من انه يبين معنى ما رواه المصنف من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ارتياب فدعوى كاذبة
صادرة عن جهله المركب نبهه له شيطانه او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول لانا قد وجدنا بحمد الله تعالى ان ما جاء به في ساير ابواب الكتاب
كظلمة غيرة بطن الحامل فيا او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ثم لا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي احلنا عليه سابقا و
قلنا ان الناصب قد اعترف فيه بان للقوم كانت ضغاين من علي ع وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه
فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل بمثبتات اياته قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي
استخرجه من التفاسير الاثني عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن حرب الطائي وتفسير
السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله ص فتذاكرنا رجلا يصلي و
يصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله ص لا اعرفه فقلنا يا رسول الله انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله ص لا اعرفه فبينا
نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله ص وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه من حزب
الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فراه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله ص نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله ص فقال يا رسول الله اني رايته يصلي
فقال رسول الله ص اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت
الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استامنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله ص فقلت يا رسول الله اني رايت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست

بصاحبه ثم يا علي فانك انت قاتله ان وجدته فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي فاخذت السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله
فقلت له يا رسول الله ما رايته فقال لي يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امة عيسى افترقت اثنين وسبعين فرقة فرقة
ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت
عليه واصحابك فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين
يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي قال القتل ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ان ابا بكر وعمر لم يقبلا امر النبي ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد لم يعلما ان النبي اعرف بما هو عليه منهما ولو لم يكن مخفيا
للقتل لم يامر الله تعالى نبيه بذلك وكيف ظهر انكار النبي على ابي بكر بقوله لست بصاحبه ومنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي خلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في النار واصل هذا ابقاء ذلك
الرجل الذي امر النبي الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من خالف امر الرسول انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
ولا كل ما ذكر في كتب اهل السنة يحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير المالوفة من امور الدين ان رسول الله
يامر بقتل من يدعي الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق فهذا من منكرات الدين ولم يروا مثله الثاني ان رسول الله لو اراد قتله لم يكن يامر كابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يامر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله الثالث ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله اعدل فانك لا تعدل فسال عمر ان ياذن له في ضرب
عنقه فلم ياذن رسول الله ولو كان يريد قتله لكان ياذن لعمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات
بالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى واقول المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع عدم تمييزه بين ذلك
من حيث لا يشعر كما ستبينه فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مالوف من امور الدين ان النبي يامر بقتل من يدعي الاصحاب فمردود بان امثال هذه ليس مما ينكر
ويتكثر حتى يصير مالوفا معتادا فعدم كونه مالوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه لو اراد قتله لم يكن يامر كابر الصحابة بهذا الامر فمدفوع بانه
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه واذا كان تعين الامر عليهم لا على الاصاغر ولهذا اجاز ان يامر
عثمان في ايام خلافته عليا بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر وجاز للنبي ان يامر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس والاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فيشاهد عليه بانه اعلم هذا التفصيل من هذا الخبر وبان انكاره لهذا الخبر ولا وعده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان ياذن لعمر في قتله مدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي نهى لعدله عن النبي والذي امر النبي بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم
اذنه لعمر بقتله في تلك المرتبة لعدم اعلام الله تعالى له بتبيين انه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك واما ما ذكره من
اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت ان رجلا واحدا اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب ان لكل طائفة من الحوادث اولا واخر مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات سيما اخصوص الضلالات الواقعة لامة نبينا
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب فانه قال ان مصدر جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد بالراي في مقابلة النص واختار الهوى
في معارضة الامر وتشعبت عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على ادم سبع شبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ابناء اللئام الا ان يدعي الناصب
مشاركته نفسه معه لما قد ظهر منه في تاليف هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان
فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته وهذا رواه مسلم في صحيحه والحميدي في مسند عبد الله بن العباس
قال لما احتضر النبي وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القران حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر وقال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي فبعضهم يقول
القول ما قاله عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى يبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس كان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة
في حق النبي وقد قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه لما اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على مخالفته حتى شتمه وقال انه يهجر والله تعالى يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وما الخصوص مثل هذا الكتاب المانع عن الضلال وكيف يحسن عظمة رسول الله وامر الله تعالى بحلو توقيره وتعظيمه واطاعته في
اوامره ونواهيه ويقول له بعض اتباعه انه يهجر مقابلا في وجهه بذلك وفي الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله بصحيفة عند موته
فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتبة ما يهتدون به الى يوم القيمة
فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القبول منه والانكار عليه وحرم عليهم التعويل على كتبهم هذا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول

مرذ

قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن عمر هناك فهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير رسول الله و
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله يقدم على الاشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيمنع بقوله وهذا مما يتعلق برأي النبي فمنها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل مشوق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه وقبل رأيه ومنها قضية الاسرى وكان رسول الله يشاوره في امره
مهامه عن اخذ الفدية فوافقه الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار
والاثار علم ان عمر كان له عند رسول الله هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله بقول رسول الله ذلك رأيه في ترك الكتاب واما ما قال
انه شتم رسول الله فهذا من جهله باللغة وجرأته على الصحابة لان الهجر كما بيناه هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو الشتم وليس هو التبرئ شيئا
وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويجب انه من اساءة الادب كان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله يعلم المتدرب في الاخبار انتهى واقول
اما ما ذكره من تكرار المصنف لذلك فقد عرفت وجهه مكررا واما ما ذكره من ان عمر كان وزير رسول الله فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لتاليف قلبه
او استعلام ما في باطنه من العلة والخلوص لا للاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله على اشياء فيمنعه عمر ان اراد به انه كان
يمنع النبي عما عزم وصمم على فعله من غير مشورة معه فهذا لم كما سنبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن بصدده من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي لم يشاور عمر ولا غيره في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
لن يضلوا بعده ولا يتم ان بعد عزم رسول الله على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من موافقات
عمر وصدوره للمنع فيها عنه انما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قصة الاسرى او على طريق العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل
الاستبداد والمهاجرة بالخلاف المحض ولهذا اغضب رسول الله عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور امرا معتادا لما صار سببا لغضبه وهذا ثم على من يخاف غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق بالباطل لما قال عمر عنده ما
من سوء منعه للنبي عن الصلوة على ابن ابي في ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى واما ما
ذكره من ان معنى قول انه ليهجر انه يتكلم بكلام المريض فلا اساءة ادب فمردود بما نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال هو وغيره في كتب اللغة
للسداد ولان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيره بكلام المريض حيلة من الناصب لدفع التشنيع عن عمر كما مر ايضا فتذكر
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان الامر بالحجاب قد نزل موافقا لراي عمر كذب محض لما سينقله المصنف عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عندما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة النبي واخجلها ودل عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر قال المصنف رفع
الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله من بين اظهرنا
فابطأ علينا حتى خشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفرت فدخلت على رسول الله فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شانك قلت كنت بين اظهرنا فقمت فابطأت علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفرت كما يحتفر
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هذان نعلا رسول الله بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله فاجهشت بالبكاء
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي قال ارجع فقال له
رسول الله يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله فخلهم وهذا رد من عمر على رسول الله واهانة لرسول الله حيث ضرب
ابا هريرة حتى قعد على استه ورجع الى رسول الله باكيا شاكيا مع انه لو كان شريكا في الرسالة لم يحسن منه وقوع مثل هذا في حق اتباع رسول الله مع انه قد
يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة على وجه اللطف فبلغ غرضه معظما لرسول الله مع ان رسول الله انما قال له ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى لان هذا من اجزاء الاخرة على علم لا يعلمه الا الله تعالى ولانه ضمان على الله تعالى لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله قال فيما رواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني ان من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث صحيح
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله وفيه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي قال ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجهه واذا كان النبي قال ذلك في عدة مواطن كيف استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف
وابو وائل والقاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني وابو يوسف والثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب فاتيت النبي فقلت له الست نبي الله حقا قال بلى قلت
السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري قلت اوليس كنت تحدثنا انا

سنا فى البيت فنطوف به قال عمر فاتيت ابا بكر فقلت يا ابا بكر اليس هذا نبى الله حقا قال بلى قلت السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطى الدنية فى ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يعصى ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت اليس كان يحدثنا انا سنأتى البيت ونطوف به قال فاخبرك انك تاتيه العام قلت لا قال فانك آتيه وتطوف به وزاد الثعلبى فى تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر بن الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على تشكك عمر والانكار على رسول الله صلى الله عليه وآله فيما فعله بامر الله ثم رجوعه الى ابى بكر حتى اجابه ابو بكر بالصحيح وكيف استجاز عمر ان يوبخ النبى صلى الله عليه وآله ويقول له عقيب قوله رسول الله صلى الله عليه وآله انى رسول الله ولست اعصيه وهو ناصرى اليس كنت تحدثنا انا سنأتى البيت ونطوف به انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر نهى ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على ان ذلك يدل على كمال علم عمر وعلو منزلته عند رسول الله صلى الله عليه وآله حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبى صلى الله عليه وآله بعث ابا هريرة مبشر الناس بان المتيقن بالشهادة كاف فى دخول الجنة على اى عمل كان خيرا او شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا متيقن بالشهادة وقد بشرنى رسول الله صلى الله عليه وآله بدخول الجنة فلا ارتدع من الفسق والذنوب كان يؤدى هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله صلى الله عليه وآله حيث يبلغ هذا فى مقام البسط والثقة بالتوحيد وانه كاف فى النجاة اذا حصل كمال اليقين بالتوحيد يمحو رين الذنوب لا يبقى معه شىء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه والحال ان اليقين حال المشاهدة ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابى هريرة علم انه صلى الله عليه وآله كان فى مقام البسط والعامة لا يفهمون حقيقة هذا ولا يدركون ماهية اليقين وانه كيف يتحقق فى المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذى بشر رسول الله صلى الله عليه وآله بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر هذه عند رسول الله صلى الله عليه وآله تابع رايه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبله ان عمر كان له هذا المنصب عند رسول الله صلى الله عليه وآله ومن جعل هذا من عمر على ترك الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذى لا يعلم حقيقة الحال فنقول له لو كان هذا سوء ادب منه مع رسول الله صلى الله عليه وآله لكان ينبغى ان يضرب عنقه ولم يرض عليا او احد من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءته الادب لكان رسول الله صلى الله عليه وآله يخاف من عمر ام كان لا يقدر على قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان مثل اهل النفاق كعبد الله بن ابى سلول نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية فى النجاة من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب مع ابى هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان اميرا مجلا وكان وزير رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعد ضرب عمر لابى هريرة من اساءة الادب فى هذا كما يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويامرونهم وينهونهم وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاداء بمجرد نهى عمر فاحوجه الى الضرب فامثال هذا لا يذكره الا من يتبع عوام الناس وقصد عمر فى فعله معلوم وانه لم يرد به الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكر من حديث يوم الحديبية وان عمر قال للنبى صلى الله عليه وآله السنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت فى خاطره واراد دفعها والجواب عنها فسال رسول الله صلى الله عليه وآله ثم سأل ابا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرض امثال هذا الا تسمع قول الله تعالى فى الرسل حتى اذا استياس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا الاية وطلب رفع الشك باى عبارة كانت لا يكون ترك الادب ثم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله صلى الله عليه وآله بل ذكر لدفع الشبهة ودفع التردد وهذا على المؤمن الموافق ظاهر انتهى **واقول** الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علماء سوء مجبولون على سوء الفهم والانكار ذى هضم بفهم منه انه صلى الله عليه وآله انما اكرم عمر امضاء لك بعد اعتراض عمر لما راى من فظاظته وغلظته وجلافته مع ابى هريرة بل مع ابيه صلوات الله عليه واما ما ذكره من ان النبى صلى الله عليه وآله بعث ابا هريرة مبشر الناس بان المتيقن بالشهادة كاف فى دخول الجنة الخ فهو افتراء على الرسول وكيف يجوز عاقل ان يتيقن شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة على نبوته يكفى ذلك فبالضرورة يعلم من يسمع ذلك من العالم والعامى ان مراد النبى صلى الله عليه وآله ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرايطها من الاقرار بالنبوة وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهى موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روى عن مولانا الرضا انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرطها وانا من شرايطها بل نقول ان قوله صلى الله عليه وآله مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان التيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه صلى الله عليه وآله والاحتراز عن مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعم عمر برايه وان قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله فى الحديث المذكور ان الايمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول فى الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم من زوال الايمان ولو عند الموت وليس زوال الايمان الا بالمعاصى كما اشار اليه سبحانه وتعالى فى قوله ثم كان عاقبة الذين اساؤا السوءى ان كذبوا بايات الله فاعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وايضا انما يكف عن العمل بسبب تلك البشارة من لا عقل له ولا رسوخ له فى الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين وجماعة الذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون الذين لو لا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام اخر وسبب اخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله ان يجعلا اهل الهداية محروما عن مستحقهم لاجل ما يمنع تحققه من صيانة المحرومين عن الهداية السالكين سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبى صلى الله عليه وآله اراد باليقين كماله الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه ان النبى انما يكلم الناس على قدر عقولهم فكون ذلك المعنى مراده فى خبر النبى بل المراد ما ذكرناه قبيل ذلك وهو مع كونه مما يفهمه العالم والعامى لا يؤدى بهم الى ترك الاعمال كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر عذره عند رسول الله صلى الله عليه وآله تابع رايه وقال خلهم يعملوا فيرد ان ذلك لا يدل على متابعة رسول الله صلى الله عليه وآله لراى عمر بل على طرحه اعتراضه فى قوله صلى الله عليه وآله خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشارة الى ذلك انما اضافة قوله ان يعملوا فى كلام النبى من اضافات الناصب خفضه الله تعالى دينا

فهم

فهم ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذ من هذه القضية وههنا يجعلها دليلا عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب الفظاظة والجلافة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله صلى الله عليه وآله لكان ينبغى ان يضرب عنقه الخ فنقول نعم كان ينبغى ذلك عنده صلى الله عليه وآله دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال فقد ثبت فى الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلى الله عليه وآله دعنى اضرب عنق عبد الله بن ابى سلول حين ظهر نفاقه وفتنة لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث وكان لخوف الفتنة وعدم تمكن القوم له فى ذلك كما يرشد اليه ما رواه المصنف سابقا عن صحيح مسلم فى حديث عايشة من قصة الافك قالت فقام رسول الله صلى الله عليه وآله على المنبر فقال من يعذرنى من رجل قد بلغ اذاه فى اهل بيتى فوالله ما علمت على اهلى الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلى الا معى فقام سعد بن معاذ وقال اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلى الله عليه وآله قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وآله يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا ايضا ما مر من حديث عدل فانك لا تعدل واما عدم شهرة عمر بالنفاق كعبد الله بن ابى سلول فلعله لاجل انه لم يبلغ فى ترشح النفاق عنه مبلغه ولان الناس كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبى صلى الله عليه وآله ومع اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكر من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فوهم باطل لان فعل عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبى وضرب ابى هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين فيه نعم توهم موافقة قوله خلهم يعملوا لمذهب الامامية فان مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا لمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية فى النجاة من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور وحكم النبى بكفاية الشهادة وحدها فى النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه وبين الامامية فيه وبالجملة ان سوء الاستعداد الذاتى والاعوجاج الفطرى لعمر قد وقع فى الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا مجلا ووزيرا لرسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعد ضرب عمر لابى هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود آه فهذه سنة هرقلية كسروية ينافى ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون فى الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافى ما ذكره اصحاب الناصب فى جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغى الامامة لعلى صلى الله عليه وآله كيلا يخرج سلطان محمد صلى الله عليه وآله عن قعر بيته حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة فى بيت احد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبى صلى الله عليه وآله ولا احد من خيار اصحابه ففعل الناصب اشد من ذنب عمر ولعمرى انه لو اعتذر عن ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من رواية الحميدى فظن كاذبا مفتريا فى روايته تلك عن رسول الله لكان اولى فى حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع عن عمر من الاعتراض على النبى صلى الله عليه وآله يوم الحديبية كان شبهة طرءت له فسال رسول الله صلى الله عليه وآله ثم سأل ابا بكر حتى ارتفع الشك فمردود بانه على تقدير وقوع الشك له فى ذلك كان ينبغى ان يسال ذلك عن غيره من الصحابة كما سأل عن ابى بكر بعده فلو لم يقدروا على ازالة شكه لكان معذورا فى الرجوع الى النبى صلى الله عليه وآله والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذى لا يخفى شناعته على اولى الابصار وقوله فى جواب عمر انى رسول الله صلى الله عليه وآله ولست اعصيه وهو ناصرى صريح فى تأذى النبى صلى الله عليه وآله عن تلك المخاطبة الصادرة عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق الصواب ومن العجب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرايط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما ياتى ويذر ثم يجوزون مقابلة الصحابة للنبى صلى الله عليه وآله بمثل هذا الهذيان ليعتذرون عن عمر ايضا من درجات البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلى فى شرح منازل السائرين ان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صلى الله عليه وآله صادر عن حقيقة صادقة لا يخاف متبعها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هى حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة فى الانكار على النبى صلى الله عليه وآله انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبى صلى الله عليه وآله واطمان بجواب ابى بكر مع كونه عين ذلك الجواب وبهذا يعلم ان غرضه عن السؤال ثانيا عن ابى بكر انما كان بث التشنيع على رسول الله صلى الله عليه وآله واظهار ورود اعتراضه عليه لا الاستظهار بموافقة ابى بكر معه فى ذلك فلما راى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان الانسان يعرض مثل هذا فمسلم لكن النواصب يدعون انه لا عن دواعى الجهالات وانصافه بصفات الانبياء والملائكة فلا جرم تستبعد مثل هذا عنه ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافيا جاهلا مستورطا فى اراء الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك فى اراده معذورا فى صدوره ما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب فى السؤال سيما عن نبى الله تعالى وهو ظاهر وغاية ما يدل عليه الاية كما ذكر فى تفسير النيسابورى وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا على الظن الذى هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبان ميعاده مبرا عن وصمة الاختلاف وقد يقال المراد وظن المرسل اليهم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من الظفر وعلى هذا لا دلالة فى الاية على ما قصده الناصب اصلا فلا ينافى انه ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل فى انجاز وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام فى انه يبعد جدا عن له ادنى معرفة بحال النبى ان يقع منه فيه مثل ما وقع

عن جمع من ذلك الثنا الملوم المشوم الذي لم يزل عنه بالتامل حتى احتاج الى السؤال فنجاه الشغب الخارج عن الادب عن النبي ثم عن ابي بكر حتى يزول عقله
واما ما ذكره من ان طلب دفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتساف فان الادب في المناظرة فقد تقرر في اداب
التعليم والتعلم ان من اداب المتعلم ان لا ينكر على المعلم ولا يامر عليه ولا يشير عليه بخلاف رايه فيرى انه اعلم بالصواب بل ينقاد اليه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره
وانسا ويذعن لنصحه ويتحرى رضاه وان خالف رايه في نفسه وان يجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعد بل
يقول يا سيدي ويا استاذي ومما اشبه ذلك ويخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رايكم في كذا وقلتم رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك
ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الاداب المستحسنة للمتعلم الاتيان بها مع المعلمين فصوبه الناصب في الاخلال بذلك فمن ان ذلك لا يكون خارجا عن الاداب قال
المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة من المتفق على صحته ان رسول الله صلعم اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج
وقال ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله صلعم على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى
تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكره من رفع الصوت للنبي فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانهاء النبي برفع الصوت
والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز لبلال وساير المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة
رسول الله صلعم الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي فبلال على هذا التقدير وساير المؤذنين كان اعمالهم محبطا لانهم
ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرايب اعتراضات الدالة على جهله وعناده انتهى واقول جميع ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث فان
كلام المص في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي بكسالته وتساهله في امر الصلوة وهو قول عمر صريحا على باب بيت النبي
نام النسا والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزء الاذان ولا الاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للملام
في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي المؤيد بان عينه تنام ولا قلبه ينام ولهذا تاذى النبي عن استماع ذلك الكلام المشتمل على التعريض والملام وقال
معرضا ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان تؤذنوا صايحا فظهر ان جواب الناصب الغبي من غرايب الاجوبة التي
لا ارتباط لها اصلا بالسؤال ويستدل منه على عجزه عن دفع الاشكال وقصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تامل ادنى تامل في حقيقة الحال والذي يدل
على ان الاية عامة ما رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله فقال له مالك يا امير
المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها
ابو جعفر انتهى ثم قال واذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الاراء ونتايج الافكار على سنته وما جاء به انتهى قال
المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول الله فقال
رسول الله صلعم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله فقال يا رسول الله اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله انما خيرني الله
تعالى فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه هذا رد على النبي انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله اتصلي عليه وهو قال يوم كذا كذا وكذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه
من نفاقه فقال رسول الله صلعم دعني فانا مامور فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات
ابدا ولا تقم على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافق الله تعالى شكر الله فعله وانزل على تصديق قوله القران وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه
ومطاعنه وهذا ايضا يدل على ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله اعطاه هذا المقام انتهى واقول ان المصنف لم يغير صورة الحديث
وانما الذي نقله الناصب صورة حديث اخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون خارجا عن صوب الصواب مع ان ما رواه الناصب زيادة
لفظ يدل على زيادة تضجر النبي عن مقالة عمر وهو قوله دعني فانه يدل على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان رغما للانصار وازراء عليهم لا لاجل غيرة الدين وذلك
المنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك وانزل على تصديقه القران الخ ففيه ان الامر بجواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما من عبد الله تعالى حتى يكون فيه
لاجله بين النبي وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر وانزل القران على تصديقه وموافقته وتكذيب النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى و
العجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي عما كان مامورا به ويعد موافقة النسخ له اتفاقا من مناقبه مع قيام احتمال
ان الله تعالى لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجراته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي بعد ذلك ايضا اذا صلى على منافق اخر اقتضى حكمته تعالى وعنايته الى النبي
دفع شر عمر واساءته في الادب عنه تعالى بنسخ ذلك الحكم والله اعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفضيح قوله ان الرجل ليهجر من اعترافه في هذا المقام بما نقله عنه صاحب
جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جراتي على رسول الله انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة قالت كان ازواج
رسول الله صلعم يخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فراها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزلت اية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل
على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي ودل عليها اعين الناس واخجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي
ضرورة تدعو الى تخجيلها حتى اوجب ذلك نزول اية الحجاب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا يدل على كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي

نعم قوله تعالى في سورة الاحزاب يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى قوله متاعا فسئلوهن من وراء حجاب

ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة الناس فليس هذا كمال الاستتار فينبغي ان يتحرزن عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله
تعالى انزل عقيب هذا اية الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا العمل من عمر مقبولا عند الله لا انزل عقيبه تاديبا لعمر وتوبيخا له على ما فعل لا
انه ينزل ما يكون تصديقا له وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى واقول الحديث صريح في ان ازواج النبي انما كانوا يخرجن الى المناصع
في الليل والغلس الذي لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة في تلك الليلة بعلامات فيها وراءها كطول قامتها وضخامة جسمها جدا على
ما روي في تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول وباخبار نسوانه اياه كما يعرف احد امه او اخته مثلا في ليل مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او
لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافي الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب ستر في نفسه كما اشرنا اليه فلو سلم فظاهر ان غرض عمر من اظهاره لسودة
معرفته اياها انما كان اتهامها وتعليل خروجها بامر خارج عن الصواب الا المنافاة من الحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب في ما رواه ابن حجر في صواعقه من انه قال
زينب لعمر في ذلك هكذا تقول علينا والوحي ينزل في بيوتنا فالظاهر انه لاجل سد باب مثل ذلك الاتهام الصادر عن عمر في ذلك المقام نزلت اية الحجاب لا لانه
راى التضييق في الحجاب اقرب الى الصواب ولو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امراته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهودها الصلوة جماعة في ضوء النهار
وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم في كتابه عن الزهري حتى روي انه طعن بها في المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النسا الجماعة ليس واجبا
وكان نسا النبي لا يخرجن الى المسجد ولكن يصلين بصلوته عليه السلام في المسجد وكفى في بطلان ما ذكره من ان غيرة عمر كان اشد من النبي في ذلك ما روي
في المشهور من قوله صلعم ان سعدا لغيور واراد به سعد بن عباده وانا اغير منه انتهى على ان ما نقله المص عنهم ههنا من نزول اية الحجاب بعد ذلك انما وقع　صنو الله لغيره
على وفق بعض رواياتهم والا ففي رواية اخرى مذكورة في هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روى انه لما شكت سودة عن عمر في ذلك وحي الله
تعالى الى النبي فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخاري ومسلم انتهى قال المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند
جابر بن عبد الله في المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرما في حقوقهم فاتيت رسول الله فكلمته فسالهم ان يقبلوا ثمر حايطي ويحللوا
ابي فلم يوافقه ليعطهم رسول الله صلعم ثمر حايطي ولم يكسره لهم ولكن قال سأغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله حين اصبح فطاف في الحايط ودعا في ثمرها بالبركة
فجددتها فقضيتهم حقوقهم وبقي لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله فاخبرته بذلك فقال رسول الله لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر الا يكن قد علمنا
انك رسول الله صلعم وهذا يدل على ان النبي كان سيء الراي فيه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا ان لم يك قد علمنا انك رسول الله فانك رسول الله
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الصحيح في هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله لجابر اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال اشهد انه رسول الله
وسر هذا الامر بالاخبار ان عمر كان سبب ظهور الايات فامره باخباره وان كان الرواية كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى لا ان عمر كان شاكا في رسالة رسول الله
ولا ان النبي كان سيء الراي فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة في حق اصحاب رسول الله انتهى واقول ما حكى بصحته خبر ليس له في الصحاح
والصحاف عين ولا اثر بل هو مما اخترعه الناصب ويجالم فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من الرواية ان كان كما ذكر فهو ايضا في هذا المعنى فهو مكابرة
على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما في الدنيا من العبارات المتخالفة في اللفظ والمعنى معنى واحدا فينبغي ان يكون المعنى في الطعن على عمر كما هو صريح
الحديث وقد فهمه المص قدس سره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك قال ان رسول الله صلعم شاور حين بلغه اقبال ابي
سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذبهما عنده في ترك القتال
ببدر وقال انهما كانا احدهما مع النبي في العريش يستضيء برايهما فمن لم يسمع قولهما في ابتداء الحال كيف يستشيرهما حالة الحرب وقد اعترض ابو هاشم الجبائي
فقال ايجوز ان يخالف النبي فيما امر به ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الوحي فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه واما ما كان على طريق الراي
فسبيله فيه سبيل الائمة في انه لا يجوز ان يخالف في ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك انه امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه في الوجه
الذي بعثه فيهم فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسال عنك الركب وكذلك ابو بكر استرجع عمر وما كان لابي بكر استرجاع عمر وهذا قول يجوز مخالفة النبي
والله تعالى قد امر بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابي بكر وعمر وحال مخالفتهم انما كانت
في حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسأل عنك الركب هذا يدل على المخالفة في الحيوة وبعد الموت فاي وقت يجب القبول منه وكيف يجوز لهولاء القوم
ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابي بكر وعمر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان واقعة بدر حين من غزوه
من رسول الله على القتال الخروج ليلتقي عير ابي سفيان فلما علم قريش بخروجه خرجوا عازمين على القتال وكان صلعم بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه في
المدينة ويدفعوا عنه بما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه في اي موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله بخبرهم اراد ان ينظر ان
الانصار يوافقونه ان قاتل قريشا او لا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله وكذا عمر قال الراي الخروج فاعرض عنه
رسول الله صلعم وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون في هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه في القتال والغرض استفتاء رجال
الانصار ليعلم ما عندهم من الراي ولهذا تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الراي فقام اليه سعد بن معاذ
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال بايعناك ونوافقك في القتال فقال ما قال فسر بذلك رسول الله صلعم وسار الى قريش هذا سر الاعراض
وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله وهذا الاعراض لهذا الامر لا يمنع ان يستشيرهم رسول الله في العريش براي ابي بكر وحاصل الكلام

ان هذا الرجل نابذ يدعي ان رسول الله لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة مخالفة للمتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا
وزيري رسول الله ولم يصدر رسول الله عن امر الا برايهما ومن خالف هذا فهو كابر للمعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضرورة واما ما في الذين
ذكر من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب انه لم يجز مخالفة رسول الله في حال حيوته ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يقول افعل او لا
تفعل والا فما فائدة المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول راي النبي فذلك والا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى
واقول قد اراد الناصب نقض تقرير الواقعة ترويجا لغرضه الفاسد وترتيبا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكر في تفسير النيسابوري
من اهل السنة وعلى وجه نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيسابوري ان قريشا اقبلت من الشام فيها
تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل رسول الله فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة
الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها
محمد لن تفلحوا ابدا بعده وقد رات اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رايت عجبا رايت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من
الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبؤا حتى تنبأ نساؤكم
فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى
مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمر ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير
بهم الى بدر ونزل جبرئيل وقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريشا فاستشار النبي اصحابه فقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا
من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت
على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله ابو بكر وعمر واحسنا الى الكلام ثم
قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله
امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت
وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف فضحك رسول الله ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا
حين بايعوه على العقبة انا براء من ذمامك حتى تصل الى دارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي
يتخوف ان لا تكون الانصار ترى عليهم نصرته الا على عدو دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال لكانك تريدنا يا رسول الله قال اجل قال قد امنا
بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله لما اردت فوالذي
بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان يلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير آيات الاحكام روي ان كرز بن جابر الفهري اغار على سرح
المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي وتبعه فسبق منه ورجع النبي الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها
لطيمة يصحبه اربعون راكبا من اشراف قريش منهم العمران بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل النبي بذلك فخرج مع جمع من المهاجرين والانصار
واغراهم بكثرة المال وقلة العدد فلما سمع ابو سفيان ذلك استاجر ضمضم بن عمرو فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة بن
جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد عرض لعيركم ولا غالب اليوم لكم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة واشتدوا وبادروا وتواصوا
ان لا يتخلف عن النفير احد الا هدم داره واستجابوه فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد
نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم
يصب العير وانا قد اعضضناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله فنزل جبرئيل وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي
اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله لذلك ثم رد عليهم فاختاروه اولا فازداد غضب رسول الله فقام سعد بن عبادة
فقال انظر امرك وامض لشانك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه
معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا
وشوك الهراس لخضنا معك ولا نقول لك كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك
مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله وطرب من ذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا بذلك فان الله وعدني
احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي كان طلب الموافقة من الانصار وطلبها من المهاجرين وانه
لا ريب في ان ما ذكره الناصب في وجه اعراض النبي عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتين صريحتان في انه استشار اولا عن جميع صحابه

وانه انما تغير وجهه ورد عليهم لما راى من اصرارهم على مخالفة رايه لا لان السؤال ولا كان عن الانصار فقط وانه اعرض عن ابي بكر وعمر عند ما
بالجواب لعدم تفطنهما بغرضه كما موه به الناصب كذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على عوام الكاذبة بقوله ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال
على الموافقة اعرض فان الروايتان صريحتان ايضا في انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله وفي البخاري عن الراوي انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي
اشرق وجهه وسره وايضا ما اشتمل عليه الروايتان من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيد الانبياء قبل اظهار مقداد ذلك قبل ان
يتشبث منه من عموم الناس بقوله اشيروا علي ايها الناس يدل على كذب ما ذكره من انه لما اجابه سيد الانصار قبل ذلك بالاظهار الموافقة ثم عمم
بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظاهر ويتضح من هذا ان مراده بقوله اشيروا علي ايها الناس عموم عوام الناس اجمعين عليه صلوات الله
عليه لاجل الهيبة لا لخصوص الانصار كما زعمه الراوي بذلك ولهذا الاثر في رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين ان هذا
باعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل له اما اولا فلانه اهمل قسم الشق الاخر من الترديد الذي لنا به واما ثانيا فلانا نختار هذا الشق ثم
بعض ما ذكره ونمنع بعضا الاخر فنقول مسلم انه كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب ولم ينكره احد لكن نمنع انهما كانا وزيري رسول الله وانه
لم يصدر رسول الله عن الامر الا برايهما والسند ما صرح به في الرواية من اعراضه عنهما عند المشاورة بل يعتقدان من ظن ان النبي لم يكن يصدر عن
امر ممكن الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باغواء الشيطان لهما
ولو عرف الناصب قدر النبي ومرتبته عند الله تعالى لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عظيم
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الوخيم **قال** اللهم رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين قال قال النبي
رايتني دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابي طلحة فسمعت خشفة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذا فقالوا
لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله وكيف يجوز ان يروى مثل هذا
الخبر واي عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ثم قوله ذكرت غيرتك يعطي ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي
في الجنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل بما يشبه ان يضحك عليه الضاحكون ويبكي عليه الباكون فانه قال اي
عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة وفي نام النبي انه دخل الجنة وكان فيه
الرميصاء وبلال لا انهما دخلا قبل النبي الجنة يوم القيمة في اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغي ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله انه ذكر
غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي في الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيه الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت
به شيء وقد اتفق ان رسول الله ذكر غيرة عمر في الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه ينفي الاراء والخيالات للرائي مما شاهده وعلمه
في اليقظة ثم ان عمر اجاب بان اغار عليك يا رسول الله ولم لا يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل فيه مذهبا
عجيبا حتى الحق بالجهال واهل المضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه الحميدي وغيره كابن حجر في
صواعقه في فضائل عمر فلو لم يكن ما تضمنه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخبر عنه احسن القصص وروي
في المشكوة من المتفق عليه عن عائشة قالت اول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهكذا
كان رؤياه في بدء النبوة صادقة فكيف يمكن ان يكون في اثنائها وحين نبوته كاذبا ومختلا وروى مسلم في صحيحه من عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي انه قال من راني في المنام فقد راني فان الشيطان لا يتمثل بي فاذا انضم الحديث المذكور ان النبي راى نفسه
في المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدقه ما راه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله في الجنة واعتقاد عمر في شانه ما لا
يليق بجنابه لما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شيء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك
قليلا وليبك كثيرا **قال** اللهم رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله والله ما مات محمد حتى يكون اخرنا وفيه
عن عائشة من افراد البخاري ان رسول الله مات وابو بكر بالسنح يعني بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله وقال عمر ما كان يقع في نفسي الا ذاك
وليبعثنه الله فليقطعن ايدي قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله وعرف انه قد مات وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين اعتذار
عمر عن ذلك من افراد البخاري عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله وذلك في الغد من يوم توفي رسول الله فتشهد
وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فاني قلت لكم امس مقالة ما كانت في كتاب انزله الله ولا في عهد عهده الي رسول الله ولكني ارجو ان يعيش حتى
يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس في الكتاب ولا في سنة النبي وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي في زمانه ويدبره وكل
هذا اضطراب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعتراه من الدهشة لموت رسول الله ما اغفله
عن جواز الموت فان المحب المفرط الشاير لا يجوز موت حبيبه ويضطرب وينكر موته وهذا باب من تحامل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر
بما اعتذر واعترف بانه خطاء وعدم جواز الموت والاعتذار عن الخطا صواب عند اولي الالباب انتهى **واقول** قد اسبقنا ما في جوابه من الخلل
بينا ان نسبة المحبة المفرطة المدهشة الى عمر الداعية له الى ان لا يجوز الموت للنبي بيانا في ما سبق من تجويزه الهذيان عليه بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب

بقوله حسبنا كتاب الله لظهور ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي ص بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره هيهنا الاحتياج الى النبي ص لتدبير الامر كما لا يخفى
واما ما اتى به الناصب هيهنا من عد جهالة عمر في ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جهله بتجاهل العارف اذ المعروف في مقام
تجاهل العارف الاقتصار على مجرد اظهار الجهل بالمعلوم ولا يتهدد القائل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تقويد ذلك منهم
كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب انشد قوله شعر ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف **واقول** انه تجاهل
مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف فلم يأخذ فاسا او منشارا ليقطع به تلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب
فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عمن يدعى بنفسه كبرا بالخلافة بعد النبي ص ليس بصواب **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين
في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله ص يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من
ذنبه فتوفي رسول الله ص والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من
المتفق على صحته عن عبد الرحمن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه فيصلي بصلوته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على رأي واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم
فقال عمر بدعة ونعمت البدعة والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد آخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل يجوز
لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي ص كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة (في الجمع بين الصحيحين)
ويامر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يامر بما لم يامر الله تعالى ولا نبيه اتراه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى وان النبي ص لكنه نعوذ بالله منه
او ان المسلمين في زمان النبي ص وابي بكر اهملوا وقد قال النبي ص من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال كان رسول الله ص يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه وجاء رجل آخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي ص بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة
ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي ص امتنع
ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع الاجتماع عليها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه انه بدعة قد ابتدعها ومع ذلك يستمر اكثر المسلمين عليه
ويهملون ما فعله النبي ص وابو بكر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحث وذكرنا من روايات الصحيح ان رسول الله ص صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان اولا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع
الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وايضا ذكرنا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد به ما
يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الدينية وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وما ذكر عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على فهم الناصب
واسلافه منها من ان النبي ص صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء
الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب ساير النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجئ تحقيقه
في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما حاصله ان لعمر ان يجتهد فيامر وينهى لمصلحة راها ولو كان مخالفا لنص القران والسنة فتذكر ما مر وانتظر ما يجئ
ثم ذكره هيهنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وعين النزاع فان كون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة
مشروعة فيه وهل النزاع الا فيه **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله ص فقال
انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ص ليس معنا النساء فقلنا الا
نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرء عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابرهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك ببعض فتياك فانك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي ص فعله واصحابه ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحوا في
الحج تقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال نزلت
اية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله ص ولم ينزل قران بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برايه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحهما
انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برايه وقال الله تعالى ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت
هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله ص ثم ابيحت واختلف في انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على
الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا راى عمر والمذهب للائمة الاربعة وساير اصحاب الحديث فمن اعترض من الفقهاء على عمر
فانه لو بلغه ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور منه لعمر حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكر في متعة الحج فقد ذكرنا ان نهي عمر
عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة والحج ينعقد بثلثة طرق بالافراد والقران والتمتع

فكان لهم

كلا
يمنع مجاد
الطرق عن السالكين
[illegible]
بهاكما [illegible] الله

فكان لهم ان يختار القران والافراد وينهى عن المتعة لمصلحة راها وهذا لا ينافي كونه جائزا فان المباح قد يصير منهيا عنه لعارض من امر وكذا للامام
النهي عنه وايضا يحتمل انه سمع من رسول الله ص شيئا في المتعة فعمل بما سمع وهو يعتقد ان الدليل عنده يقيني وامثال هذا لا يبعد من الاكابر كما عد هذا الرجل
واساء الادب انتهى **واقول** قد مر انه اضطرب كلام الجمهور ورواياتهم في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما انكره كما نقل عن ابن عباس سابقا وان
قد بينا ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فليراجعه واما ما ذكر من ان الاكثرين تابعوا راى عمر ففيه ان هذه التابعية انما كان على حد تابعيتهم له في بدع التراويح والا
والطلاق والقول بخير ما طمعا في جاهه او لاجل انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته في القول كما روى عن ابن عباس في العول واما ما ذكره
من انه من اعترض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغه ان الامر تقرر على الحرمة ففيه مردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم به البلوى على جماعة من
اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي ص وسنين من زمن خلافة ابي بكر وعمر ولو كان منع عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان النبي ص تقرر على الحرمة لما اتى في
النهي عن ذلك بعبارة صريحة في انه هو الناهي والمعاقب بل قال نهى عنها النبي ص في اخر عهده او نحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي ص مع ان هذا الاسلوب
اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك عن عمر وان ما ذكره الناصب في توجيه ذلك عذر اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن
منع عمر لمتعة الحج من ان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة الى اخرها فعلى تقدير تسليم امامته واجتهاده مع وفور جهله انما
يسلم له ان يختار طريقا من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابت في الشريعة فحا
شا وكلا ان يكون له ذلك لكن لا يجوز ذو عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريع مثل ذلك وان يصير المجتهد محرما لما احل الامر به رسول الله تعالى ومن دون
نص عنه تعالى وعن نبيه ص وما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فمسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راي المجتهد واستحسان عقله وهوى
نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله ص شيئا في المتعة ان اراد احتمال انه سمع حل المتعة فمسلم لكن انكره عمر وان اراد احتمال الحرمة فهو مناف
لنسبة التحريم الى نفسه دون النبي ص كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العليل فيهوم التاويل بل البل كما قيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** المص
رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي مسلم الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من هذه
قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قال اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة نحن احق برسول الله ص فغضبت ثم قال كذبت يا عمر كلا والله
كنتم مع رسول الله ص يطعم جايعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب
شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ص ونحن كنا نؤذى ونخاف وساذكر ذلك لرسول الله ص واسئله والله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد على ذلك فلما
جاء رسول الله ص قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ص ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا
نص من النبي ص في تخطئته وتفضيل هجرة المرأة على هجرته وانها احق برسول الله ص منه وليس لهذه المرأة الخلافة فلم تكون له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول هذا الفصل ايضا ذكر فيه امورا عجيبة تدل على عدم فهمه معاني الاخبار فان المراد بقول النبي ص ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة
الواحدة لا تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرأة كانت احق برسول الله ص ولم يكن لها الخلافة فلا تكون له من المضاحك
فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله ص بالهجرتين اي نسبة لها بالخلافة انتهى **واقول** اثبات الاحقية ونفيها انما وقع في هذا الحديث
على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي ص من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل اهل الهجرتين كما زعمه الناصب تبعا لامامه فيلزم منه تفضيل
اسماء على عمر واحقيتها برسول الله ص عنه لزوما لا سترة به كما ادعاه المص وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله ص فان
الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي ونتايجها لا نفسه بمعناه كما موه به الناصب كل ذلك كما لا يخفى **وقال** المص رفع الله درجته
وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض ولايته فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن
العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته
ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف استجاز ان ترك بني هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد علم الناس
ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لوي وكان امه مخزومية من صناديد قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب
فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يتعادون ويذكرون مثالب بعضهم فيما بينهم وليس فيه جرح على نباهة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلايل على انه اخذ
الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته فيه لا من جهة النسب والحسب فهذا هو المدعى انتهى **واقول** لو كفى في شرف الرجل على الاطلاق انتها
نسبه الى شريف في بعيد من المراتب لكان كل واحد من احاد الناس في زماننا سيما اراذل اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف وانما شرف كل
بيت ما استمر عفتهم وغناهم عن ارتكاب دني الاكتساب ولا شرف للحياط والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امه كانت مخزومية ففيه
كلام لابن شهر اشوب ذكرناه في المجلس الحادي عشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص على عمر كطعنه على علي بن ابي طالب
فكذب وافتراء لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعوية في لعن علي لم يكن يطعن على حسبه ونسبه وجلالة قدره بل مدحه باشعار منها
من جملتها قوله هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلايل على انه اخذ الخلافة من جهة
الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة له رعاية العلية كما اجمعوا وكلا

بعثه بعد الى ابى بكر مع كونه من اراذل قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب ايضا سابقا فتذكر قال المصنف رفع قدره
ودحبته وقد خرج عمر بن الخطاب فبلغ على العلاء بن الجارود فلقيته امرأة من قريش فقالت يا عمر فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من
بعد عمير عمر ثم صرت من بعد امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي الفوت
انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويتحمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة
فيه انتهى واقول قد صح هذا وقد دل على ما دل عليه ما ذكر عن ابن العاص قبل ذلك من اتصاف عمر بالدناءة وعدم انفاقه في امور الرياسة الا على
تحمله للاذية ولو كان من عجائب شأن المرأة لا جاز في ذلك المجلس الخطاب كلا وضح خلافه على من معه من الاصحاب وحيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب علم
انه من جملة طماع عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف وقد روى ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب
قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رباح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب
ومن اعجب الاشياء نسبتهم للشيعة الى السب لم يبلغ الشيعة مثل هذا القول فلا نعرض جوابه وعلماؤهم يروونه وهذا من جملة قلة الانصاف من الشيعة
اقبح ما يقولون ان احد الائمة وهي حق امير المؤمنين وغصب لك هذا غاية ما نقل عنه ما تقدم فاهملوا واشتغلوا في ذم الشيعة انتهى وقال الناصب
حفظه الله واقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب مما يرى بعضهم بعضا من القدح في الانساب كلا صحة له فلا دليل عنه وهو يذكر مثله
لمعايب الخلفاء كما اعتاده الشيعة بل رواه عن مثالب قبائل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امرأة من ولد
منها يحكم فيه القايف ومصدق المرأة وهذا كان من هذه انكحة الجاهلية وما ذكروا ان الشيعة لا يستبون عمر الا بانه احدث الخلافة ولا
ولا يقدحون فيه بشيء اخر فكل هذا الحكاية يدل على كذبه في هذا الكلام والموعد بيننا وبينه عند رسول الله اذ يؤاخذه باذاء اصحابه وذكر مطاعن اجابه
يحشر الى جهنم وبئس المهاد انتهى واقول ما ذكره اولا من انه لا صحة ولا دليل في الاخبار المروية في المثالب ممنوع بان الاصل في اخبار المسلمين سيما المشهورين
منها الصحة في ظهر خلافه بدليل وثانيا ان الدليل فيما فان اراد به نفي دلالتها على عيب الامهات فهو مكابرة صحيحة وان اراد الدليل من حجها عليها فهذا
مما لا يكلف به احد من اهل الاخبار بتلك الاخبار ولا يدل على ملاءمتها من مناقب الاجداد ومثالب لا شبهة ثم من علم ان المصنف نقل اخبار المثالب
لغرض الطعن على الصحابة الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوز ان يكون غرضه منه ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شأن
اباء خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وبهذا يندفع ايضا ما ذكره من ان كل هذا الكتاب يدل على كذب المصنف في دعوى براءة الشيعة عن السب وان
يقولوا في شأن الخلفاء الثلاثة بمثل هذه المثالب واما ما ذكره من ان وقوع جماعة على امرأة فيما كان من انكحة الجاهلية فهي بعض لاهل الجاهلية ناشئ عن
غاية الجهل والعصبية اولو صح ما ذكره لما عفوا زنى في ايام الجاهلية ولما سمى مثل ذلك بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا
منه عليها ولم يسمع عن احد من انكحة الجاهلية كون امرأة واحدة في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس واما ما ذكره من ان الموعد بيننا
وبينه عند رسول الله فيقال من دلائل سوء عاقبة المصنف فليس فيه ذلك الموعد انه ما دام حيا كان عزيزا وجيها في الدين والدنيا وبعد وفاته
جعل الله مكانه في جوار امير المؤمنين ومن دلائل سوء عاقبة الناصب ان طرده الله تعالى عن الايران بسوط القهر الى ما وراء النهر وجعل مكانه
بين قوم في جبلة اولياء الشيطان الذين يشترطون بغض امير المؤمنين في صحة الايمان وقد روى المصنف من قوله ع المرء مع من احب يحشر مع النبي
والال واحبائهم ويحشر الناصب مع من نكث عهد رسول الله وارتد على اعقابهم ولنعم ما قيل شعر حشر عليا ان على يا على حشر على ان يجانب عن
با عمر قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال ان عمر بن الخطاب مر على المنبر لا يزاد في مهور النساء على عدد ذكره فذكرته امرأة
من جانب المسجد بقول الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل احد اعلم من عمر حتى النساء فلينظر العاقل المنصف هل يجوز لمن
يعتقد بقصد بعامة الجهل وقلة المعرفة ان يجعل رئيسا على الجميع وكلهم افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول انه
سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكرر الكلام انتهى اقول لا نكرار لانه قد استدل
به سابقا على خصوص كونه مفضولا عن علي لاحتياجه في امثال هذه الاحكام الى الاستفادة عنه ع واستدل به هاهنا على عدم صلاحيته للخلافة
واساسا كما لا يخفى بادنى تأمل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر امر برجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكره علي ع قول الله تعالى
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها وهذا يدل على انه لم يكن على قليل من
الحزم وقلة فهمه من الفقه انتهى وقال الناصب حفظه الله تعالى ما ابرهه الحق الجاهل وما اسمجه في تكلمه وتكوده وقد ذكرنا ان عمر حكم كما ذكره
عالم كتاب الله تعالى ثم رجع من الحكم كيف يدل هذا على انه ابرد جواز في قتل النفوس المحترمة والحق اعزو نعوذ بالله من سماجة الرجل الجاهل
واقول لا تكرار فيما استدل المصنف ههنا فيما سبق على كون ذلك عمر وجهله بالاحكام واستدل به ههنا على انه ابرد جواز في قتل النفوس المحترمة
والحق ان ما بدل على انه على المتبادر باحد الامرين وعلى كل التقديرين لا يصلح للخلافة ثم لا يخفى ان من يحتاج في مثل هذه الامور الواضحة الى
عن عليه كما اعترف به الناصب لا يليق بتصنيف الامامة والخلافة فقولنا ان عمر حكم كما ذكره عالم كتاب الله تعالى لا يهتدي ولا يغني من جوع ولم يرد الا
الاتمام كتاب الله حتى لا يقع في مثل ذلك الخطأ قال المصنف رووا ان احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ع ما لك ذلك

السمعه

اسمعت رسول الله يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبرأ ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدرء عمر عنها الرجم وذكر
احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني علي انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد سبق
جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها امام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما علي انتهى واقول
قد مر وهن الجواب حال الطعن لمن ضل عن الصواب واما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء فيفيد ان هذا شأن خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله
الذين يليقون بخلافة النبي كعترته المعصومين واهل بيته الطاهرين المطلعين على اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ابن وقوع الاستمداد
فيما نحن فيه عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برأيه السقيم فكلفه عن الصراط المستقيم قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن
الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز له مخالفة الله ورسوله حيث جعل
الثلث واحدة ويجعلها هو ثلثا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع
الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان الثلث
لا يقع دفعة واحدة وان لم يبرئه في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ومن يجعلها صفة
للدفعة فمعنى الحديث كان الطلاق في عهد رسول الله يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و
يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى واقول ولا خفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون
الثلث دفعة ثم قال امضينا عليهم كان معناه بالضرورة رجع ضميره المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات
لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا توقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون
الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناها اصطلاحان احدهما ان السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا فلا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان
السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا آيسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يستبن حملها وعلى هذا ثم
ما اشتهر في المذهب ان غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة
في جميع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي
انهم كانوا يأتون بها دفعة واحدة وانهم يكونوا يعتبرون منها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا يمنع عن الطلاق السني غاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا
يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فنسلم ان هذا بدعة بل حرام صريح
وان لم يكن يسمى طلاقا بدعيا كما عرفت لكن يتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الانام في زمن النبي وزمان ابي بكر حتى احتاج عمر الى ان يمنعهم النبي وابو بكر
او من غيرهم ان يمتنعوا بالمنع ويستمروا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر فهل هذا الا التخاليط والتناقض والمعارضة لاحكام الله تعالى على الاسلام منها ومن اعجب
ما في كلامه من التخليط والتكلف لا يكلفه قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني
اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
بالتراب وصليت فقال رسول الله انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت
لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت وهذا يدل على عدم معرفته بظاهر الاحكام وقد ورد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين
مع ذلك فانه عاشر النبي والصحابة مدة حيوة النبي ومدة ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه
رسول الله اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني
قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ظاهر آيات القرآن ليس بنص في كيفية تيمم الجنب وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص
ولهذا تمعك عمار في التراب ولو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب ويمكن ان يكون عند عمر من الكتاب والسنة ما
يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرض النسيان للحكم ولا ندعي عصمته من الخطأ واما ما ذكره من علم امير
المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال علمه لا يدل على جهل عمر انتهى واقول اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكميات والكيفيات
والشرائط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة الطاهرة قولا او
فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه
مع دعواه خلافته عن النبي كم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر بيانه

في سنة النبي وتكرر فعله عنه وعن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان النبي صلعم وكفاره ذلك ما بلغ بيانه كما عرفت واما ما ذكره من انه يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب فتحرك بمنع امكانه منه لكن نقول ان من امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد من الكتاب والسنة وبقاءه على ذلك الجهل المركب الموروث للملاعنة من السنين والاعوام ملحوق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام في الحلال والحرام وتقمص خلافة النبي ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد لسائر العوام مقدورا ولكان للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا نفهم من القران والسنة خلاف ما اظهره النبي وتورده الصحابة الكرام ويخرج القران والسنة حينئذ عن ان يكونا دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وبتامل منصف ان فهم عمر من القران والسنة ترك الصلوة للجنب قريب من فهم الجبت والطاغوت المذكور فيهما ... فلا يشنع عليهم بذلك واما ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان للحكم فمردود بان نسيان حكم ما هو من ضروريات الدين بعد تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهواس بحيث سكناه المارستان ومعالجته نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما ذكر علم امير المؤمنين فلم يقصد به المص ان يستدل منه على جهل عمر كما زعم الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المغرور بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون **قال** المص رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن الخطاب قسم رسول الله قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسألوني بالفحش او يبخلوني فلست بباخل وهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت شان عمر عند رسول الله في الاحاديث التي مرت انه كان له منصب مقام يذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله وهذا شان الوزراء في المشاورة والمصالح الا ترى جواب رسول الله يتضمن تصديق قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسألوني بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم مداراة لا عن استحقاقهم بل لتاليف قلوبهم وغيرهم احوج الى العطاء ولكن له تحته وهذا وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان شان عمر كان الشين والشغب واصدار ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب وانما منصبا باجتراء المهملات الجرءة له في مثل ذلك على رسول الله فانما نشاء له ابليس في نفسه فبين الناصب المنهمك في اعمال التمويه والتلبيس ما توجيه ما صدر عن عمر من نسبته للنبي الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما موه به الناصب فان كان متوجها مسموعا فليقبل ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه للنبي عند قسمة اخرى بقوله اعدل فانك لا تعدل ولكان غضب النبي عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند النصاب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر لم يدر ما يحد شارب الخمر وروى انه غير سنة نبيه فيه انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر العلماء ان حد الشارب للخمر لم يتعين في زمن رسول الله وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر وقاسوه باربعين جلدة فعنوا له ذلك وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان عمل عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى **واقول** ما ذكره من عدم تعين حد الشارب في زمن رسول الله مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله كان اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله وقد جلده في الشرب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يوتى به فقال النبي ... وروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم اذا شرب في الرابعة ذكر كلمة معناها فاقتلوه الحديث وروي في معناه حديث اخر باسناده الى معوية وحكم بصحتها ايضا فهل يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي شارب الخمر بالجلد وروايته ذلك بانه لم يتعين حد الشرب في زمن رسول الله فكان يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان يقول النبي في عدة من الاحاديث اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا لا يسأله احد من الصحابة عن كمية الجلد وتعين الحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعه الناصب واصحابه صيانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما اثر جهله ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه سال ابا واقد الليثي ما كان يقرء رسول الله في صلوة العيد وسال الواقدي الليثي ما كان يقرء رسول الله في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته بالظواهر الاشيا التي هي الصلوة الجهرية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر سال هذا عن ابن ابي اوفي ليرى انه يوافقه فيما قرء رسول الله ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر الاعياد عند رسول الله في الصلوة والانسان قد يعرضه النسيان او يريد التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى **واقول** ان اثبات عمر ظهور موافقة ابن ابي اوفي معه في ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا لم يقل المص انه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فان من كان يزاول ولا يحاول معرفة الامور يصدر منه مثل هذا السؤال المذموم المدحور اما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا له ففيه ان غاية ما يجوز من الرجل الذي اقام نفسه مقام الخلافة عن النبي نسيانه بعض ايات السور الطويلة المقروة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا نسيان اسامي السور المقروة فيهما انهم ليسمع ذلك من عبدة عزى وهبل ومن نشاء في ارض فلاة او على شاهق من الجبل **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استاذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم ياذن له فانصرف فقال عمر ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا فقال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي فقال عمر خفي علي هذا من امر رسول الله الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان

سنة رسول الله

سنة رسول الله تفرق علمها في الاصحاب فكان كل عالم من الصحابة يدري بعض سننه واحواله وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية انتهى **واقول** الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان وزير الرسول الله وملازما له لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه كان يستمد بتدبيره ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله كان احق واولى برعاية الصحابة لهذا الادب بالنسبة اليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن التي يجوز تفرق علمها في الاصحاب ما هي مما يسئل عنها احاد الجمهور دون السنن والاداب المتكررة في الايام والشهور ولكن ليس ذلك بعجب من عمر فقد علم من قصته مع اويس القرني رض على ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الاولياء وغيره انه انكر على عمر دعوى رؤيته للنبي وقال له لعلك رايت جبة النبي ولئن رايته قل لي ان حاجباه كانا متصلين او مفصولين فعجز عمر عن الجواب **قال** المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال حي على الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال لا اله الا الله من قال به دخل الجنة فهذه روايته وزاد بعد موت النبي الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين حديث ابي محذورة سمرة ابن معيرة لما علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحهما عن ابي محذورة فاني في صحيحهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر وعن بلال قال قال رسول الله لا تثوبن في شيء من الصلوة الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفتري على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة لم يذكر التثويب والحال ان مذهب الشافعي ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو عالم من اصحاب الشافعي بمذهبه وهذا جهل من جهالاته انتهى **واقول** الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يفيد اظهار كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المص في نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب ان يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه ولو وجد كتاب الام نحسن ظننا بالمص قدس سره انه وجد فيه ما نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المص لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب اصحابه ايضا **قال** المص رفع الله درجته روى الحميدي في مسند ابي موسى الاشعري قال قال لي عبد الله بن عمر هل تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول الله وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد لنا كل عمل عملنا بعده نجونا منه كفافا راسا براس فقال ابوك لابي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا وانا لنرجو ذلك فقال ابي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت ان ذلك يرد لنا كل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب كان يتالم فقال ابن عباس ولا كل ذلك فقال بعد كلام اما ترى من جزعي وهو من اجلك واجل اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من عذاب الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وانه عنى ان يفتدي ما على الارض ذهبا من عذاب الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من يفهم الكلام ان هذا من اعمال الصديقين حال الموت وانهم لا يرون اعمالهم في ذلك الوقت ويتواضعون عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فان القدوم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما من تقلد الخلافة والزعامة الكبرى فان امرها صعب والخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف هذا الا الصديقون الخائفون انتهى **واقول** فيه ان مكالمته مع ابي موسى لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان كان عند الفوت لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا علي وفاطمة عليهما السلم فدل على انه اعتراف بذنب متجر مستحل صدر منه بالنسبة الى اهل بيت رسول الله مكرم مبجل **قال** المص رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت علمت ان اباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه وكنت كانما احمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره قال ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فاليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان راعي غنم او راعي ابل ثم جاء وتركها لرايت انه قد ضيع ورعاية الناس اشد قال فوافقه قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله وابا بكر فعلمت انه لم يكن ليعدل برسول الله احدا وانه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله

عمر بما يشهد به العقول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله صلى الله عليه وآله انه قبض ولم يستخلف وضيع الناس
وان عمر وابو بكر وابنه ثم عدل عنه وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع وهذا من اجتهاده
وبهذا يعرف ان هذا في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تعالى تكفل بنشر دليل هذا الدين كما ان الملك يحتاج الى حافظ لحوزته والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل او فساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام سواء ولانه ان استخلف
الخليفة السابق فذلك حسن لانه راعى اهل الاسلام بالتكفل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف والمراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف سواء بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى **واقول** كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم وزعمه ان ترك الاستخلاف تضييع لامر
الامة وما ذكره الناصب لا صلاح ذلك تمحلات لا يلتفت اليها الا كوادن اهل السنة اما ما ذكر من ان الله تعالى تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه تعيين
عالم الاسباب ودار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي صلى الله عليه وآله والامام المنصوص عنه باعلام الله تعالى لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانهم علم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي صلى الله عليه وآله لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تعالى فقد يقع منه ما يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
البر كتبنا الى فلان في امرك قال كتبنا الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق سعيي وخاب طلبتي فقال عبيد الله انت
اخترته فقال وما علي ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي صلى الله عليه وآله عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثير واما ما ذكره من ان امر كامر الملك يحتاج الى حافظ
لحوزته فمردود بان امر الامة والخلافة ليست رياسة في امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله كما
صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف وما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي لم يستخلف ان اول اصل وقع فيه الخلل و
الفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا لبعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحياء وجمجموا بانه اشبه بالفروع من الاصول فكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي صلى الله عليه وآله من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل لشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر
والجاهلية وقد انطق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين و
يدل عليه ايضا ما قاله الاسروشني من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطية المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال انهم لم يقتصروا على ذلك بل
نعلم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويز تفضيل المفضول فيها مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوه الى اختيار الامة بل الى اختيار
الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا ينحصر في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب اختلال اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فقط واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء
الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما استمر في مباحث الفقه من تضارب الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روي عن ابي ذر رضي الله عنه في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال لهم ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدم الله ورسوله واخرتم من اخر الله ورسول الله صلى الله عليه وآله لما عال ولي الله ولا
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى و
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القران والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على علي عليه السلام لتخلف معوية ومن تابعه عن علي عليه السلام ايضا فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فمسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها له قومه وتطلعت الى
ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن موجب
الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل يقول مما شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطا على علي عليه السلام وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى **واقول**
لو كان عمر صادقا في هذا التصرف البارد ولما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

الشورى اينه كان تمهيدا للخلافة خصوصا ما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المصنف سابقا على انا جعله شورى مشتركة
بحسب الظاهر بين الستة لم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحياء عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي عليه السلام في الخلافة او اطفاء الفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وايضا قد عرفت انه امر بقتل بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فابن الشورى والخذ وابن النصون وابن الصفا واما اسنده الى نفي
صيرورة الشورى موجبا للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل تضييعه الشورى وافضائها
الى طلحة والزبير بان يجعلوا انفسهم ويطمعوا في نيل الخلافة والامارة على حسب امرية النفس الامارة واما قوله وهؤلاء لم يخرجوا على عثمان فان كان بارد
بل خرجوا عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعا على
عثمان يعني اهل المصر واهل الكوفة وقال عثمان الى علي يخبره انه منع الماء ويستغيث به فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كادت ان يصل اليه فقال لطلحة ما
انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعائشة قد بويع علي فقال ما اعلى بسوء على رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي بها سلطان
وبعث في نفقة عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص سال عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره فكتب سعد انك سالتني عن قتل عثمان ومن قتله
ومن تولى كبره والى اخر ان عثمان قتل بسيف سلته عايشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ايقظها عمر فاورثت قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال له اليوم يعني السقيفة ولم يعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ان ذم كل واحد
منهم بما يكرهه لو كان سالم مولى ابي حذيفة حيا ما تخالجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالما لم يكن قرشيا وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه المناقضة
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حيا لما جعل الشورى لان رسول الله صلى الله عليه وآله سماه امينا هذا ما صح
من الرواية فان صح انه ذكر سالما فربما كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على توليته
الخلافة لانه قال لم يتخالجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى **واقول** قوله الصحيح مفهم لانه رد على الصحيح
بين الصحيحين الظاهر مما حصر فيه الصحة هنا عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلا بل هو من جملة موضوعاته المشهورة في كتابه هذا
واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمناف لما وصفه الناصب سابقا من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لان الانصار قد
احتجوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة وتعارضوا اوتساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير وانما غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطا عند عمر لما جاز تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكر
من قوله الائمة من قريش مغلطة اوردها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم الا ان يقال تغير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما
ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة فهو من نتايج سوء الفهم وكثرة مراجعة الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطبا للذين انتخبهم للخلافة
وبعد اظهار عيب كل منهم ان سالما لو كان حيا ما تخالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقا لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطايف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة
الجراح حيا لما جعل الشورى انتهى فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستعفت بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرها الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة وقال ايضا وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابو طلحة فهل يحل لعاقل المخاصمة
مع هؤلاء لعلي عليه السلام وقال ابن الاثير كان يلعب به ويتخنث عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب ووهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وابي داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث
بن ابرهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السائب الكلبي من الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف نسبه حتى ان اسمه هشام بن محمد وهذا
باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتابا في شيء فلا بد ان ياتي بكل غث وسمين و
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكلامنا في الدلايل العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المصاحك في المثالب وهو يتضمن نسبة
الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد رسول الله صلى الله عليه وآله لهم بالجنة وقد صح هذا بحيث لا يرتاب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضا ان صح هذا الخبر فليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية معتبرة ولا ينتفي به النسب فلا مثلبة
انتهى **واقول** قد صرح محققو اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاعتدال حتى قال بعض من لقي هذا الباب من الحنفية
لعمري انه فرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملين فهو منه رد عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضا من عادة اهل السنة انهم اذا راوا ان واحدا من علماء السنة
قد اظهر واسره وابان بعض اهل السنة ما يوجب خلاف اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملا في الحلة ولا

انهموه بالضعف والوضع وان كان كتبهم ومولفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا دار الله
الله تع انطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يضرهم في مواضع اخر وبالجملة يعني الامامية ههنا
اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير والسير وطعن متاخريهم عليه محمول على ما لم يبلك مثل خبر وكم من ثقة منهم ماموا
عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواية وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتجت الشيعة عليهم
بما فيه واما ما ذكره من ان المص لا يعرف اسم الكلبي وحسب ان اسمه هشام فمردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة
وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السايب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السايب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية
العوفي موهما انه الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند المص في
اسمه نقيض ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جمعا كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه فتامل واما ما ذكر ان ذلك
نشر للفاحشة فقد مر ان ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن اشغالهم وطعنهم في مجالهم
كما هو في شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به انكار اصله عدم
الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا حاصل لاحد البابين من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه نظرا الى قدح ابن الجوزي فيه فقد
مر ما فيه وان اراد به ما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيف على الغث والسمين فهو افسد من الكل واي دليل على تلك الكلية مع استفاضتها عنده بكتابي
الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما مفتري سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف فلم لا يجوز ان يكون سمينا وغير
غث ههنا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي و
السير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلائل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا اذ لا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار
الشرع اياه ولعلك تقول ان دعواه انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كالنقر فنقول
ان المص قدس سره لم يورده مثبتا به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي به عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والقدح
يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب احد واثنين من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن ظنه
بهم والا فانهم ليسوا كما زعم الناصب وبرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم قهقرى فهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره
من شهادة رسول الله ص لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك اعنيها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اما اولا فلانه قد رواه
الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما
من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم انه من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وبالجملة
يبعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة ويرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار وقال ان رسول الله ص
قال اني من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي والزامكم الي بخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلاف عدوا واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كل من علي والخارجين عليه من طلحة وزبير في الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين
كذب زبير في هذا الخبر فانه لما ظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين من هؤلاء العشرة فعد زبير تسعة وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي ع هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم
يتجاوز التسعة ثم اعاد علي ع عليه انك ما عددت الا التسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا فقال له ع انك سمعت عن رسول الله ص
اني من اهل الجنة فقال زبير بلى فقال له علي ع انا اشهد اني سمعت من رسول الله ص انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من
تردد عمر وسواله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله ص في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمئن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه
بذلك السؤال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا ونقول ان كان احراقه
اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته
ايضا على كشف بيت فاطمة ع كما مر والتقرير ايضا ما مر واما تاسعا فلما روى من اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وقد مر لزوم مسئلة لا خلافة فهذه
وجوه تسعة ضاحكة مستبشرة الحقناها الى سوح تسعة من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا
قد ماتوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من ذكر
الناصب حول الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ملامة النبي ص بالقياس الى انكحة اهل الاسلام
انه ملحقة وزنا ولا ضير فيه على هؤلاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب جل همه عما توجه اليه فانه قد صح انساب خلفائه بما لا مزيد عليه قال

المصنف

المصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين ع كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا واستاثر بالحق على اهله انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق
مذهبه ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي على
ابن عمر حيث شانه ذا سلطان ظالم بكلمة الحق واقول كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو وبربه حجة على عمر وشهادته عليه مسموعة لانه من اتباعه
واوليائه ومن حمله على الكتمان لمحد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والاثار المروية في هذا الباب لوايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد
فهل دل دليل من ذلك وهل من مزيد واما قوله ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين ففيه ان الناصب قد غفل عن ان
يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثلة وفضيحة بين خلق الله تع وان دم الحسين ع فلا يوازي به عند ابن المطهر
قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب المعاندين فضلا عما ظنك بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انعامهم و
انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والتتار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك المص التشنيع في
ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حبه وتوجعا على الحسين ع فان يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر
ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك على مثله فاجابه بما ذكر وقد علم المص مقصود ابن عمر بما ظهر منه واشتهر من عداوته لامير
المؤمنين ع وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فعلى ان يكون معذورا عند الناصب واصحابه قال المص رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره
من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحاح ان النبي ص لما افتتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وات ذا القربى
حقه فقال محمد ومن ذوي القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابو بكر
منعها وكلمته في ردها عليها وقالت انها لي وان ابي دفعها الي فقال ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه
عمر بن الخطاب قال انه امراة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي ع فشهدوا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع المامون الف نفس من الفقهاء وناظرها
وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوايل ان اول من رد فدك على
ورثة فاطمة ع عمر بن عبد العزيز وكان معوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمر بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم
غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المامون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم
المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله ص
من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي ص وعده ان يحثو له ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ولم يطالبه البينة مع
ان العدة لا يجب الوفاء بها والهبة للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجراها وقد روى سند الحفاظ ابن مردويه
باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وات ذا القربى حقه دعى رسول الله ص فاطمة ع فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق
ابن احمد المكي قال ومما سمعت في المعادين باسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله ص يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى وقال الناصب خفضه الله تع اقول قد قدمنا في حقيقة خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه
ما عمل رسول الله ص وكان رسول الله ص يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله ص في فدك ثم
عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر الا انه رد سهم رسول الله ص من بني النضير الى عباس وعلي واختصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطاء
فدك لفاطمة كيف لم يرد علي ع الصدقات بالمدينة في زمان خلافته وادعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ ومجرد
نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجهه انتهى واقول قد بينا فيما تقدم ان صحيحهم سقيم وحصر الصحيح فيها ظاهر غير مستقيم وان
ابا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم انه فعل بها رسول الله ص بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي انهما جعلاه حبوة وخالصة لانفسهما واما
قوله ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها علي ع في زمان خلافته فالجواب عنه ما قد مر من الاشارة اليه من انه ع لما راى اعتقاد الجمهور
بحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما في ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين للخلافة
وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار خلافهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته ع مبنية
امامتهم فان فسدت فسدت امامته وقد روى انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابدعها عمر فامتنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في
خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة ما وصل اليه الا باسم دون المعنى وقد كان تمام زمانه معارضا منغصا طول ايامه ولا يتيسر وكيف يامن في ولايته
الخلاف على الفقه بين عليه وكل من بايعه جمهورهم شيعة اعداء ومن يرى انهم مضوا على احسن الامور وافضلها وان غاية امر من بعدهم ان يتبع اثارهم ويقتفي

طرايقهم واطوارهم وههنا اجوبة اخرى لانطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدكا فاشهر من ان يطلب صحتها فى كتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلماء والجهال
والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد تمثل به قبل ذلك بخمسمائة سنة بعض حكماء الشعراء بقوله شعر ملك بخشايده درحرمان ميمون خدمت
چون خلافت على بوده است بيزم فدك واما ماذكره من ان مجرد نقل التواريخ لايصير حجة وسببا للقدح فى الخلفاء ففيه ان ما اشتمل عليه كتب
التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما ثبت به غيره من الامور النقلية وقد تقرر فى الاصول ان خبر العدل لو حكى فى النقليات فيثبت به واذا بلغ الى حد
الشهرة والتواتر المعنوى استغنى عن التعديل والمص لم يتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدى بل صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند
الخصم وايده بماروى من مناظرة المنصف من الفقهاء ايام المامون فى ذلك وكمله بالحديثين المرويين عن سند حفاظ اهل السنة وصدور ائمتهم و
ليس عليه الا تصحيح النقل ان انكر الناصب وجوده والا فليراجع شعبه وجوده قال المص رفع الله درجته وقال محمد بن داود الخوارزمى فى العاية قد ثبت ان فاطمة
صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك فى دعواها فدك والعوالى وكيف يجوز ان تريد بها ان تظلم جميع الخلق واصرت على ذلك الى الوفات
فاما بطن كون فاطمة ع صادقة فى دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما تدعيه الا ببينة قال اصحابنا يقولون لا يكون حاكما اعلى من حال
نبيهم محمد ولو ادعى محمد مالا على ذمى وحكم حاكما ماكان للحاكم ان يحكم له الا بالبينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس
بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر فى الشرع ان الحاكم
لابد له من مستند فى حكمه وذلك المستند فى الحكم اما البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند فى كل هذه الامور تقرر
فى الشرع ولا خلاف فى هذا فالحاكم فى حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعى
فله الحكم الا ترى ان فى الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرايط المعتبرة فى الشهادة على الزنا فلا يجوز
له الحكم مع وجود العلم اليقينى بالزنا فالعلم اليقينى بصدق الحكم اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعة ان وافقوا فى هذا فليس لهم
الاعتراض على ابى بكر فى عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا فى هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة فى ذلك الاصل الذى يتفرع
عليه هذا الحكم انتهى واقول لا نم حصر المستند فيما ذكره بل العصمة فى تعيين الصدق ايضا من جملة المستندات واقواها كما يدل عليه القضية التى شهد فيها
ذو الشهادتين للنبى مستندا بعصمته فاجاز النبى شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل للصدق وتغنى عن الشهادة لما حكم
النبى بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوبه فى الشهادة على مالم يره ولم يحضره باسنده لا له عليه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته
نعم لما كانت عصمة المعصومين فى زمانه منحصرة فيه وفى على وفاطمة والسبطين وقل صدور الدعاوى منهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره مما عم
سائر الخلايق وبهذا ظهر كذب ماذكره اصحاب صاحب الفائق من انه لو ادعى محمد على ذمى الخ وبالجملة اطلاق اية الشهادة وعمومها مما خصص بفعل النبى
وتقريره بمن عد المعلومين عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة ع بدليل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذى منعها حقها واوجب
عليها الشهود على صحة قولها قد جار فى حكمه وظلم فى فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة ع وقد مر عليه قوله ع فاطمة بضعة منى يؤذينى ما اذاها و
قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة
المستندات فعلى تقدير صدق المدعى يلزم العلم للحاكم بصدقه وما يدعيه لزوما وعلما ضروريين وعلى هذا فقد اضمحل جميع ما انتجه الناصب من المقدمات
الواهية كما لا يخفى ولو سلم فنقول مر انها ع اتت بعلى ع وام ايمن شاهدا على ذلك ومعها عليها السلام ظاهر اليد فان المروى ان القريتين كانتا فى يدها
عليها السلام فاخرج عمالها منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود بانه شىء اختلفه بعض
الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يصير حجة لاسيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور فى كتبهم قال ابن حزم واما
اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض ابى ضمرة ان جعفر بن محمد اخبرهم قال
سمعت ابى يقول للحاكم بن عيينة قضى رسول الله ص باليمين مع الشاهد وقضى بها على بن ابى طالب بالكوفة ومن طريق هشيم عن حصين عن عبد الرحمن ان عبد الله بن
مسعود قضى بدين لانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد عن شريح وروى عن
جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصارى واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة
وغيرهم وهو قول مالك والشافعى الا انهما لا يقضيا بذلك الا فى الاموال وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك فى جراح العمد والخطاء ويقضى به مالك
ايضا فى القصاص فى النفس ولا يقضى به فى العتق انتهى قال المص رفع الله درجته وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان بنى صهيب مولى بنى جدعان
ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله ص اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر فشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفى صحيح البخارى
ان فاطمة ع ارسلت الى ابى بكر تسأله ميراثها من رسول الله ص مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقى من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله
قال لا نورث ماتركناه صدقة وانما ياكل ال محمد من هذا المال وانى والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله ص عن حالها التى كانت عليه وابى ان يدفع الى فاطمة
منها شيئا فوجدت فاطمة على ابى بكر فى ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبى ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها على ليلا ولم يؤذن
بها ابا بكر وصلى عليها ولدها وعلى وذكره ايضا فى مواضع اخر بعينه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ماذكره من حكم مروان لبنى صهيب

شهادة

شهادة عبدالله بن عمر وحده فربما يكون خطاء من مروان او راى بنى صهيب اهلا للمصالح فاعطاهم من بيت المال والذى فعل مروان دليل فانه غير كثير من سنن رسول الله
فى اعماله واحكامه واما حديث البخارى فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت فدك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية انها ادعتها على وجه النحلة والهبة ويبطل
ماذكره من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح دل على انها سألت انها ميراث حيث قال ارسلت فاطمة الى ابى بكر وسالت ميراثها من رسول الله ص ولا يعارض هذا
الخبر الصحيح اخبار الواقدى وغيره واما ماذكره من موجدة فاطمة على ابى بكر فقد ذكرنا وجهه فيرجو من الله تعالى ان فاطمة اذا وفدت على رسول الله ص استرضاها رسول الله
لابى بكر واخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى واقول احتمال الخطاء فى حكم مروان ليس باظهر من احتماله فى حكم ابى بكر لاستوائهما فى الجهل باحكام القران والسنة
وتزيين الخلافة لهما بل الخلافة فى مروان ادوم وملكه اوسع وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه ويوقعه فى الخطاء ولم يسمع من مروان اعترافه بمثله على
ان استدلال المص فى ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وحده فيه ورضاه به من غير ان يقول ان شهادتى مفردا ليس بمعتبر شرعا فاحضروا
معى شاهدا الاخر حتى نشهد على الوجه المعتبر واما ماذكره من انه راى بنى صهيب اهلا للمصالح ففيه ان المعنى بالمصالح فى عرف الشرع ما يصلح للمجاهدين
من السلاح والمراكب ونحوها ولم نسمع انهم يعدون الدور والعقار والحجرات من جملة المصالح واما ماذكره من ان حديث البخارى يدل على ان فاطمة ع
ذلك على وجه الميراث انه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدى وابن مردويه وصدر الائمة انه سالت ذلك على وجه النحلة والهبة اه ففيه انه ليس فيما رواه
المص هناك ما يدل على انها ما سالت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبى دفع ذلك الى فاطمة اعلاما من الله تعالى بحق كونها من ذى
القربى مع انه لا مخالفة بين دعواها لذلك بالنحلة وبين دعواها له بالميراث اذ لا منافات بين الاستحقاقين كما توهم الناصب فطلبها عليها السلم بالميراث لنص
تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الاية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم امير المؤمنين ع وام ايمن زوجة زيد بن حارثة رض وتوضيح ذلك ان النبى ص قد
نحل فدكا والعوالى لفاطمة ع كما دل عليه الروايات السابقة وغيرها وكانا فى تصرفها الى ان مات النبى ص فلما تقمص ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها
واخرج وكيل فاطمة ع عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة ع فى ذلك وقالت انها مما نحلها رسول الله ص فى حال حياته فهو مراث لى فلعلها
ترى فى بعض الروايات سؤال النحلة وفى بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى
كتاب الملل والنحل فى اوائل كتابه عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبى ص ودعوى فاطمة ع وراثة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبى
نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة انتهى واما رجاءه لرضاء رسول الله ص بايذاء ابى بكر لفاطمة ع استرضاءها عنه فمن قبيل رجاء شفاعة ع
بقتله ابنه الحسين وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فيه اترجوا امة قتلت حسينا شفاعة جده يوم الحساب قال المص رفع الله درجته وهذا
الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها مخالفة النبى امر الله تعالى فى قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم يبلغ فاطمة وعليا والعباس والحسن والحسين
هذا الحكم ولا سمعه واحد من بنى هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله تعالى وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان
ميراثهما من رسول الله ص وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبى حين توفى رسول الله ص اردن ان يبعثن عثمان الى ابى بكر يسالن ميراثهن
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اعجب العجايب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرايع فلو لم يبلغ رسول الله ص
كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لم يلزم عدم الانذار وهذا من غرايب الكلام وكان هذا الرجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الظهر من البطن وهو
جديد العهد بالاسلام واخذه تعصب جهل اورده المورد اولى الحكم ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله ص جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يزعم ان جميع
احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى يلقيه العلماء بالحجر ويتقلبوه بالجنب والمدر وكل
هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله ص فروى وتقرر الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى واقول بل من اعجب العجايب
شناعة جهله المركب الذى حمله على التعجب من ذلك وليس منه تعجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح
بتعميمه المفسرون عن اخرهم منهم الفاضل النيشابورى تبعا لفخر الدين الرازى حيث قال فى اوائل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله
بالزجر عن المعاصى انتهى ومثله فى تفسير القاضى البيضاوى وغيره واما ثانيا فلان الكلام فى الانذار الخاص المتعلق بالاية بذى القربى لا فى الانذارات
المطلقة ومن البين ان النبى اذا لم يات بما امر به من انذار ذوى القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبى عنهم لكان فى ذلك
اخلال منه بموجب ما امر به من الانذار وهذا اجلى على من نشأ فى شاهق الجبال ومع هذا خفى على الناصب المحتال الذى ربط الفضل بنفسه بالخيال
ولعمرى انه لو سمع الناصب الذى كفر هذا الدفع الذى ليس عنه مفر لصار ربيع لذاته صفرا وبهت كانما التقم الحجر ولطم عند ما هجر ولو تامل المتمم فيما نعتنيه
مقدماته الاخر من الهذيان والهذر لجعل مع هذه الواجب جهده بكل حجر ومدر قال المص رفع الله درجته ومنها نسبوا الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم
رسول الله ص ونزول الوحى فى مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه باسناده الى عايشه وذكرت كلام فاطمة لابى بكر وقالت فى اخره وانتم
تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون يا ابن ابى قحافة افى كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابى لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة
مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والزعيم محمد والموعد القيمة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى وقال خفضه الله اقول لا يلزم من عدم علم طائفة
بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله ص مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث سال تصديقه من الصحابة فصدقوه
وربما لم يسمعوا لان الطائفة هذا الحديث يدعى ان كل الفروع والاحاديث سمعه خواص رسول الله ص والاجماع ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة

لرسول الله ولا يمكن ان يدعى فيه بانه سمع من رسول الله كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسأل عمن غيره واما ماذكر من حديث ابن مردويه من كلام نا
نلم يصح في الصحاح انتهى **واقول** ماذكره ههنا كما اتى به من قبل ذلك كلها تمحلات وتمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصود الواضح الى ناحية اخرى تأنفا
من قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته واذا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بهم مع علم اجنبي عنهم يلزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ولم يدع المص ههنا انه يجب علم ورثته من اهل البيت بكل احاديث النبي واحكامه
حتى يتوجه ماذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم عالمون بجميع احكام الشريعة مطلعون للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في
شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونها ويحكمون بها وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا الى المامون انك قد عرفت من
حقوقنا مالم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة وفيه مايكون من حادثة وعندنا الجامعة
فيها جميع مايحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح الرسول لن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة ففيه مايكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله وخط علي بن ابي طالب بيده والله جميع مايحتاج الناس اليه الى يوم القيمة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلدة انتهى واما ماذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة الاف حديث مع انه روى عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما نكفي للمص سندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة ومن اثنوا عليه واشاروا بيان التعظيم اليه **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول احكام الشرع يعلم
من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل طائفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهد رسول الله لا ستر ولا فرق في الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعده
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **واقول** كلامه هذا ايضا يشتمل على نظير ما سبقه
من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصود لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة
مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها مثل الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه
الشريف ويريد كسر موضع الوضوء والغسل واما ماذكره من انه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي معتمدا
بذلك لا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي يعجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة علي مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى
علي ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابو بكر وعمر جنازتها عليها السلام الى غير ذلك من مفاسد المشيدة النطاق الممتدة الرواق فهل كان النبي يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقون ابا بكر في ذلك الخبر الواحد المتهم ويتاذون ويضطربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على
ان يشافههم ابتداء بذلك الاعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تبليغ بتعمية حاشاه عن ذلك كلا والله لو كان لبينه لهم
رسول الله المامور بالبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على
عهد رسول الله وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله كما كان رسول الله يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة ويقضي فيها بعض حقوق نبيناه وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحنفي في جواب كتابه وكتبت تسالني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو علينا لنا وابى علينا قومنا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اولم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيه ما عمل رسول الله كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس يعارضه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر راجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث روي عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
الفعل اذا كان فلا بد ان يرجح من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى **واقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للاشعار بانكار صحته ههنا واما ماذكره من ترجيح الحديث الذي فيه الحلف فان احلف بالايمان المغلظة

ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة مع ان رواية الفعل ارجح من رواية القول لما عرفت والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول
على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل باحد الحديثين المتعارضين لا ان الترجيح ينفي صحة مدلول احد الحديثين
كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض ههنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابو بكر اولا لمصلحة دفع فاطمة من ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص بزعمه
الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جملة الامور الطويلة الاذناب المشتورة في زوايا
هذا الكتاب **قال** المص رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة واهجرها وصاحبه ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى
مسلم في صحيحه قال قال رسول الله ان فاطمة بضعة مني يؤذيني من اذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله قال فاطمة بضعة مني فمن
اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله قال فاطمة بضعة مني
من اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين وفيه ان رسول الله سار فاطمة فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء
هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امراة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا قال يا فاطمة الا ترضين
ان تكوني سيدة نساء المؤمنين هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذاها واغضبه هذه الاخبار الصحاح
تدل على ان من اذى فاطمة واغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ثم يشهدون ويحجون
ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرها الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها او يطعنوا في القران العزيز
وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا
الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص وهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب و
غضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي عمل فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضب عليه فاطمة فهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون ابو بكر في حكمه
ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب الله فالله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لفاطمة
على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انه لو تغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى فالله انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله
يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو قد يجر الى المعادات وغضب يحصل من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب و
عدم رعاية خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير للخاطر وتالم للقلب ولهذا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله على اصحابه مثل هذا الغضب
ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ونحن
نحكم بان غضب فاطمة على ابي بكر كان تالم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتاذى منه حاشاها عن ان تغضب على رئيس صاحب الغار والله تعالى يجمع بينهم ويرضى
كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي تتالم بها المؤمن ويفرح بها المنافق انتهى **اقول** وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم
الذي ذكره الناصب سقيم ولغضب الله على صاحبه مقيم وحيث يرجع خلاصة كلام السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه اخرا فلنتكلم عليه
ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله في شان فاطمة مدحه اياها بانها لم تغضب لنفسها قطعا مع ان الناصب قد اثبت قبيل ذلك غضبها لنفسها
وكيف يصدق ماذكره من ان الله تعالى دائما يغضب لغضبها مع انه قال ان غضب فاطمة في قضية فدك وامثالها مما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجمع
احتمال كونها كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدلالة على انها انما تغضب لحقوق الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا
تناقض وتخليط صريح الجاه اليه ضيق الخناق وتواتر الفواق واسخف من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها على ابي بكر وتالم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه
ربما يفهم في العرف الطاري من الغضب نحو استيلاء من صاحبه لم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة بعد وفات النبي استيلاء على ابي بكر وغيره فقد وقع
فيما مر من حديث البخاري ان ايذاءها ايذاء للنبي ولا ريب ان التاذي في تالم القلب مثلا وان ههنا كما لا يخفى يتوجه غضب الله تعالى وسخطه وعقابه
الى ابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا غير دافع لغضب الله تعالى عنه واما ماذكره من ان كثيرا ما كان يغضب رسول الله على اصحابه مثل هذا
الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاسترضاء والاقتضاء في تلك الصوايض كان ثابتا لكن المانع وهو
عروض الرضاء بعد ذلك حاله بوجوده ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرائط ولو فرض
بقاء غضبه صلوات الله عليه على بعض صحابته من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابي داخلا في الوعيد ايضا وقد علم بهذا فقد المماثلة بين غضب
فاطمة على ابي بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبي على احد من اصحابه معترفا برضاه عنه لما عرفت من انه لم يحصل رضاء فاطمة عن ابي بكر
في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روى عن مولانا الرضا من ان رجلا من اولاد البرامكة عرض عليه وقال له ما تقول
في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه في كشف الجواب فقال كانت لنا ام صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة
ولم يأتنا بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى **قال** المص رفع الله درجته على ان عمر ذكر عن علي والعباس ذلك روى البخاري ومسلم في صحيحيهما قال
عمر للعباس وعلي فلما توفي رسول الله قال ابو بكر انا ولي رسول الله فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امراته من
ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت وهذا وانتما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله ص وكذا لعمر مع ان
رسول الله ص مات وقد جعلهما الله من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي ص بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المدثر يا ايها المزمل ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في اربعة
مواطن شهد له فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم و
لكن رسول الله وخاتم النبيين ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن ابنته ع مع عظم شانها وشرف منزلتها بقوله لامير المؤمنين ع ويطلب هذا ميراث امراته ثم انه لمن كان وصفا اعتقاد علي والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان اثمان غادران خائنان فان كان اعتقاده فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا وان كان اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزههم عن الكذب وقول الزور مع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بحضور مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وزبير وسعد ولم يعتذر امير المؤمنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتذر لابي بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله ص والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله ص وليه كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر واما جعل رسول الله لهما من عسكر اسامة لا يقتضي ان يجعلهما رعيته فمن امره ص ان يذهب الى عسكر في تحت راية لا يصير رعية لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله ص يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره وكانوا رعية رسول الله ص لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية من الرعايا وهذا طعن في غاية السماجة واما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو يتضمن ذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله ص فذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في ضمن هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه اساءة ادب كما يعقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امراته فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لانه اساءة الادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام ابطله هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي ص فقال ابو بكر انا ولي رسول الله ص وانتما حينئذ فاقبل على علي والعباس تزعمان ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيها
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله ص وابي بكر فقبضتها سنتين من امارتي اعمل فيها بما عمل رسول الله ص وابو بكر والله
يعلم اني فيها صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه ما قال فرايتماه كاذبا غادرا خائنا حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه مروي فهذا كلام يفرضه الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والزعم وامثال هذه كثيرة في المحاورات ان الحاكم اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بحال الكلام وحقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتذر علي والعباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **واقول** قد قدرنا على ما قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا له في اموره كما يرشد اليه قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة اني جاعلك للناس اماما هرون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء احد خلف اخر لا ينافي اعتبار الخصوصية المذكورة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة على وجه مخصوص على ان كلام المص قدس
سره ليس في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا كلام اجنبي للمص ههنا عن الخصم وانما معناه كما مر ان من كان بحال جعله النبي ص
مرة وثانيا من رعيته وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة لولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل
البيت ع واما ما ذكره من ان جعل رسول الله ص ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعيته فيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على الخادم ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال
لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو المنصف
منهما فان ابى فليرجع اليه ليعرف سماجة انكاره ويؤيد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين عن الاخر
وهو قوله ص الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسؤول عنهم
والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسؤولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب

فالصو

فالصواب فيه ان يقول انه على طريق محاورات اهل الجاهلية والجمهور ومن اسلم من العرب سيما اكابر الصحابة الكرام الذين تادبوا في صحبته
باداب الله وحسن المخاطبة لم يكونوا خارجين عن هذا الجري حتى صولة الاقوال الذي كان بالغا بهم ولعبرة فيها الى رعاية مقتضى الحال وتعظيم شان
النبي في المقال كما دل عليه رد النبي ص على الذي خطب عنده واهمل تعظيم الانفراد بذكر اسمه في زمرة من الكلام حيث قال من اطاع الله ورسوله فقد رشد
ومن عصاهما فقد غوى فقال له ع بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فاذا كان تعظيم الادب بهذه الرتبة كيف يصح من عمر ذكر النبي ص بلفظ الاخ
والابن باسلوب محاورة اجلاف العرب وهل كان كون عباس عم رسول الله ص وعلي في الجملة وكونه ابن اخيه خفيا او كان في وجه مطالبتهما الميراث خفاء حتى
اشتبه امره حتى احتاج الى اداء ذلك الكلام المورث للايلام وعلى تقدير تسليم الاحتياج اليه ما كان يضره لو قرنه بالصلوة والسلام ولقد كفانا
مؤنة دفع مكابرة الناصب في اصلاح كلام عمر الذي قصد الله تعالى ما نقله ياقوت الحموي في باب الصاد من كتاب معجم البلدان عن عبد الرزاق بن
همام الصنعاني شيخ احمد بن حنبل وغيره من اكابر المحدثين حيث قال حدثنا علي بن عبد الله المبارك الصنعاني عن زيد بن المبارك انه قال كنا عند عبد الرزاق
فحدثنا بحديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس بن الحدثان الطويل فلما قرا قول عمر لعلي والعباس فجئت انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امراته
من ابيها قال الا يقول الانوك لرسول الله ص انتهى ولا يخفى ان معنى الانوك الاحمق واما ما ذكره من ان عمر عبر عن رسول الله ص بلقبه فلا يلزم من ذلك عدم تعظيمه
عند اسلامه لشهادة ان محمدا رسول الله ص ايضا بل لعله عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم سعى بذكر رسول الله ص ايضا انما ما
للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب اصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في اعراضه من الخطب ولنا الذي منعه عن توجيه الصلوة والسلام
اليه في تضاعيف الكلام لولا عدم مبالاته بتعظيمه ع مع وجوب الاكثار منهما وعدم الغفلة عنهما عند الشافعي وجماعة واستحبابها عند اخرين واما قوله ان
عمر ما ذكره باسمه حتى يرد ما يقول آه فمبني على ان المص لم يقل ان عمر ذكر النبي ص باسمه حتى يجاب بانكار ذلك بل قال ان الله تعالى راعى تعظيمه
الى غاية لم يذكره في اكثر الخطابات باسمه بل ذكره بالقابه تعظيما لشانه وقد ذكره عمر في كلامه هذا من غير ان يعبر عنه باللقب ولا بشيء اخر يدل على
تعظيمه وبالجملة التعظيم انما يحصل بترك الاسم والاتيان باللقب كما وقع في القرآن الكريم لا بتركهما جميعا كما فعله عمر وانتم تعلمون ان من محاسن الادب
مخاطبة احد من احاد المؤمنين سيما الاكابر منهم بتاء الخطاب ولا يخاطب الواحد منهم بصيغة الجمع ونحو قوله يا سيدي ويا مولاي ولا يقول له انت
كنت او قلت كذا او فعلت كذا بل يقول انتم قلتم وفعلتم وان لا يسميه في خطبة باسمه الا مقرونا بما يشعر بتعظيمه وقد اخل بجميع هذه الاداب
بالنسبة الى النبي ص والولي وعمهما وبنته الغراء كما لا يخفى بل نسبه عن علي ع بلفظة هذا ايضا صريح في ارادة الاستخفاف والاستهجان كما بينه
اهل اللسان واما ما ذكره من ان المص ادخل في حديث البخاري قوله اثما غادرا خائنا فانما ذكره في حديث مسلم بقوله كاذبا اثما غادرا خائنا
كما صرح به ولك الزيادة وان لم تكن في حديث البخاري مفصلا فهي موجودة فيه مجملا بقوله كما تقولان كان بعضا اخرجه بالغرض والاختصار
البخاري لما انتهى الى ذلك التفصيل فيصح حال خليفته بدله بقوله كما تقولان لولا ان الناصب علم ان تلك الزيادة موجودة
ابا بكر فيها كذا ولهذا اتهم بذلك الناصب لفظ تزعمان بقوله ... ويقول بانه ادخلها في رواية البخاري ومسلم لان نقض في
في رواية مسلم وعائد في نسبة دخلها الكذب الى المص لكان الزاما بين صحيح مسلم وجامع الاصول ... واما ما ذكره من ان الحاكم كثيرا ما يفرض
نسبة دخلها في رواية البخاري فقط ... ثبوت ذلك ... كما يفعل الحاكم من اليمين الذي لا يؤمن معه من جهة الخصوم كذلك
ويقول في كلامه على سبيل التعريض مثل ذلك من غير ارادة ثبوت ذلك فانهم كانوا الا انهما مات وللتقدير التشنيع واما قوله لو ترددوا
من العبوس والانقباض الذي يمنعهم عن طلاقة اللسان واللين بالحجة فكيف يكون الحال مع ذلك الا لاتهام لا معنى لا القاء كلام لا يريد به معناه الحقيقي ولا لانه مدح كان لكل
هذه النسبة فلا يحصل لمن سوى عمر كانه يتهمهما بذلك ويهددهما لان لا معنى لالقاء كلام لا يريد به معناه ... مع ما علم من علي ع لاهل البيت سوء ظنهم به وهو الذي منع ابا بكر عن
ان يدخل عن الاخر ثم كيف لا يتوقع من عمر اراده حقيقة هذه النسبة مع ما علم من ... فاطمة ع ومطالبة ابا بكر في بيته وحده للمصالحة كراهة حضور عمر بقوله ... لم
يحوله وحده على غلو ع عند سنكار علي ع ودعوة الناس بيوت فاطمة ع ... الجمع بين القيمين النبي ص اراد ان يبرئ وضع
قال عمر لابي بكر ع والله لا تدخل عليهم وحدك ... قال انستم لا تدخلوا بيوت النبي ومن المعلوم انه لم يكن
المسجد من بني النجار فهو قوله ... كان فيه نخل وقبور المشركين فقطع النخل وخرب القبور ... فعلت ما فعلت فاطمة ع انتهى وما الناصب جعفر ابو بكر
ولا لابيها دار بالمدينة ولا اثرها ولا بيت حل فاطمة ع ... حجرة اسكنها بنتها رسول الله ص ... من رسول الله ص ... احتاج الى طلب البينة
ان رسول الله ص قد جعل كل حجرة ملكا لصاحبتها التي اكثر فيها من ازواجها وهذا امر كان ... على الولي ... على ابي بكر طلب البينة على انا ابينا مثله
... فاطمة ع ... من ابي بكر ... ان يطلبها ... الاولى ... التلغي
ان جدت دعوى فاطمة النحلة وان اقامت البينة لم يصح لانه صح في البخاري ان فاطمة طلبتها من ابي بكر ... ان سفيان بن عيينة انه كان
لا تعرف في كون ... الصحاح والله اعلم ... كتاب اعلام الحديث في شرح البخاري لابي سليمان الخطابي انه قال ... في حكم الله
بقول الزواج النبي في ... لا يجوز لهن ان عجائمنهن ابدا ... لهن النفقة وتركت حجرهن لهن يسكنها انتهى ... هو الملك

واقول كون كل حجرة جعل ملكا لواحدة من النساء دعوى مجردة لم يدل عليه سند ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه وان الحجرة لم تكن ملكا لعائشة
بل كان ميراثا قول ابن عباس رض لعائشة في شعر المشهور حين توهمت انه يدفن ابا محمد الحسن ع عند جده ص ومنعت من ان يدفن به تجهلت جاءت راكبة
على بغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعائشة لو يتم قول ابن عباس لك التسع
من الثمن لعوارا واما ما ادعاه فاطمة النحلة فدك فقد بيناه صحته وانه ولا منافاة بين دعوى الميراث بعد دعوى النحلة اسقطها وان ابى لك وتبكيتا للخصم
المعاند فتذكروا واما ما ذكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد مر ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك
الصحاح بعدة الكتب والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي واليافعي في تاريخهما ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام
غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائة الف حديث صحيح وما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف
المكررات والمداخلات لا يبلغ سبعة الاف حديث ثم ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي ص في معنى المعتدات فيجه لكن غايته ما اعتدت بعدته
وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفت على ان ابقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان
المعتدة الغير الرجعية لا يستحق عندنا وعند فقهاء السنة سكنى ولا نفقة وايضا لا نسلم ان حكم النبي حكم حكم ذلك الشق بل الحكم بذلك تحكم **قال**
المص رفع الله درجته وخرجت عائشة الى قتال امير المؤمنين ع ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله تعالى ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب
به ولا لها حكم الخلافة فبأي وجه خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه حق لان امير المؤمنين لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطأ عليه و
قد كرر ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين
بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته به لبغضها له وعداوتها معه ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و
فاطمة لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول قد سبق ان من خرج على علي في ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام بشبهة وهؤلاء خرجوا على علي فهو الامام بشبهة ان
في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وهذا الرجل فيما مر من الكلام اثبت اعتراف علي بقتل عثمان وقد ابطلناه فما ذكره فيها من نسبة
علي بدم عثمان مردود فضلا لما ذكره هناك وما ذكر ان عائشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي ان الباغي ليس ح الذم ولا هو من العصيان بشيء لانه خروج
بالشبهة فصاحبه مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص واما ما ذكر ان الله تعالى نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و
الخروج بالتبرج كان من دأب نساء الجاهلية انهن يخرجن بالحلي فيخرجن لاراءة الزوج والحلي للناس ويطمع الناس فيهن فهذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى
امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم
حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فخرجت تريد الاحتساب فاخطأت في
هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية بل اجتهاد واما قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح وان صح فنعثل لم يكن من
اسماء عثمان وربما اراد شخصا اخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب وزور وباطل بل ذكر ارباب الاخبار انه بعد الفراغ عن وقعة
الجمل حمل علي عائشة فقالت عائشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كان الا هذا وهذا
يدل على نفي العداوة بل هذا من مقاولات احوال يكون بين المرأة والاحماء ولا يسميه الناس عداوة واما ما ذكر ان عائشة ساعدها الناس الكثير
فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله ولم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث و
الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر العساكر والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة
غير صحيح انتهى **واقول** من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عائشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى بصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا
من عمال علي واخرجوا عامله وعثمان بن حنيف الصحابي الانصاري رض على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب
انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور انه لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي ع فما لك
وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام النائب عن النبي وكيف يتصور الاحتساب في مطالبة دم واحد يحتاج الى ارتكاب اراقة دم جمع من المسلمين
من اصحاب علي ع ونهب بيت المال في البصرة وكان تمام الاضرار في ذلك حتى هلك الوف منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر
المص الحديث الرابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يؤولون القران ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين
انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغير ذلك مما ورد بمعناه
وايضا ما الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي ص الى احد بعينه بل الى الفقراء وانما علينا ان نعطيه
على فقراء قومنا او لشبهة عدم استحقاق ابي بكر الخلافة على اختلاف القولين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي باحد الشبهتين الاخريين حتى
يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان صحابيا ايضا وقد اظهر عمر ان خالدا قد قتله وقومه بغير حق الخ

على ابي

على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد ورده على بقية قومه ما ساره في ايام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احباء علي ع وعلى ما
روي واصحاب الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهم اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف
على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة لا الخروج مع اظهار الزينة فان في كلامه تعالى لفظ الخروج حتى يخص بالكون مع اظهار الزينة
ولا يلزم الخروج لجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت ومن سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تعالى لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا
لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي ص وكانوا معه ع في السفر فحكم قرارهن في بيوتهن وانما
بعده فلنلتزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضور الجماعة في المسجد فلم يرد ان نساء النبي ص خرجن ايام حيوته او بعده فانه للصلوة جماعة بل الروا
انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي ص في المسجد واما ما ذكره من ان عائشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد
مر منا ما يرشد الى حرمة هذا الاحتساب وانها كانت احق بالاحتساب نفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي بل جابر اهل الاسلام بركوبها على قلوص راحلة من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رض ومن تتمة ما شنعت به عليها
قولها لو اتيت الذي اتيت ثم قيل لي ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله ص وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المص من قول النبي ص الفتنة تخرج
من هيهنا ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب
السياسة والامامة انه لما انتهى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطريق نبحها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب
قالت فما اراني الا راجعة قال لم قالت سمعت رسول الله ص يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميرا انتهى ومع
ظهور خطائها وعصيانها من هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي ع والتماس من كان معها من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله
بن الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة الصلوة على النبي فلما انكروا عليه ذلك اجاب بان
له اهيل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطائها اجتهادها عليها من قضية كلاب الحوأب كيف حل لها الاصرار على ذلك و
كيف جاز الاعتذار عن قبلها بانها اخطأت في الاجتهاد فهي غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا شيء لم يصح في الصحاح فعنه بما
مر مرارا من ان الصحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المتداولة وهذا مما روي في جميع ما رأينا من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة
لما اخبرت بيعة علي وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما
وانا طالبة بدمه فقال لها عبيد ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد كنت قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عائشة قد قلت وقال
الناس فقال لها عبيد **شعر** منك البداء ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد فجر
فهبنا اطعناك في قتله وقاتله عندنا من امر قال ولما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه امرت فعمل لها هودج
من حديد وجعل فيها موضع عينها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثل لم يكن من اسماء عثمان
فلا ينافي تعبيرها عن عثمان بذلك ازراء له لما روي ان نعثل كان اسم يهودي طويل اللحية شبه بعثمان في اللحية وبعض اخر من شمائله فكانت تسميه
بذلك ازراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق و
يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين ع فمن قبيل
انكار نفسه لعداوته مع ظهورها على صفحات تاليفه وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك مع ما ذكرنا سابقا من قولها اني اكره دخول مكة
ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس رض بعد انقضاء حرب الجمل ما فيه تكون علي امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر ونفرها عن
التصريح باسم علي في بعض الاخبار الذي رواه البخاري ومسلم والتعبير عنه برجل الى غير ذلك وقد ظهر بذلك ان ما نقله عن عائشة من استعذارها
عن علي بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكر من انه لم يكن بينها وبين علي ع من العداوة الا ما
يكون بين المرأة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين العقبة كالنار في الفتيلة فكيف بين المرأة
واحمائها فانها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس انما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث والرفع الى الحاكم لا يحتاج الى جر
العساكر ففيه ان اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما قدمنا مرارا من انها كانت في تصرفها من زمان النبي ص فاخرجوا وكلاءها
عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلفت ع اقامة البينة على ذلك في محضر ابي بكر
لظنها انه ربما يستحي عند ذلك عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل **شعر** فيك الخصام وانت الخصم والحكم
وكانت لا ثقة بجر العسكر لاجلها لو وجدت ع على ذلك اعوانا وانصارا كما ان العائشة العازبة المحتسبة جرت على حاكم زمانه وهو علي ع عسكرا لظنها
انه اخل في حكم قتلة عثمان مع عدم كونها ولية الدم فافهم **قال** المص رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله ص مقبرة لابيها ولصاحبه اجنبيان
عن النبي فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استئذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استئذانهم وان كان ملكا لعائشة
كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال ما بين بيتي ومنبري

روضة من رياض الجنة وروى الطبري في تاريخه ان النبي قال اذا غسلتموني وكفنتموني ضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله ثم قد ثبت ان البيت كانت لعايشة بتمليك رسول الله ص اياها واما نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعايشة زوجته ومن يفارق بين المرء والزوجة لكل منهما نسبة البيت الى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت والمسكن افتراق واستقلال
ولكل احد منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عايشة لم يكن لها بيت ولا دار بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله ص ثم نقول لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي قد تصرفوا في بيوتهن في حياتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز ايام وليد بن عبد الملك جعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله ص لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى اولاد فاطمة ويشتريها منهم كما هو المذهب في ذلك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى **واقول** قد عرفت ان دعوى تمليك
النبي البيت لعايشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يعجز عنها احد اذا لم يردعه عن ذلك ورع او حياء مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن
ابن عباس رض واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله ص البيت الى نفسه الشريفة فلان البيت له وهو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ترك للتجوز
هو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير بمجردها ثابتة بلا مرية ولا دليل ينفي ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت ع او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب ان يستيذن الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المص وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله ص وكان حراما عليه الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي ص
الى السماء او الى الارض مقعد ستر اخرى لا يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله ص مدحا لهما مع ان مجرد المصاحبة والمعانقة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب
نفعا ولا فخرا كما ان ابا جهل كانا حاملين لنور النبوة ويام في حجره او حجر مرضعته حليمة السعدية وكانوا لتنهم كافرين يوم الحشر وكذا اسية
بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع ظهور كفر فرعون ولا اقل ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعايشة لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابا بكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه ع في فدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابا بكر وعمر فقد ذكر علي انه ع ربما رام في تركهما
في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي رواية انه قال ص من غصب من الارض شبرا بغير حق طوق بها الى سبع ارضين وقال احمد بن حبيب الصيفي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا ع وشريكاه في جوار تربته الشريف من قبرهم وبني العباسي الكثيف شعر قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه ضرام قبران مقترنان
هذا ترعه موتة فيها برود ولام وكذلك ذلك من جهنم حفرة فيها يجد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه ولا نفر الارغام
ان بات منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب كام وكذا الشرك بضرك الرجس الذي يدنيه منك جنادل ورخام لا بل يريك عليه اعظم حسرة اذ
انت كرم اللعين يسام سوء العذاب مضاعفا يجري به الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه ايضا من الشجرة الملعونة الغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج او لبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب بني صهيب من انه يجوز ان يكون اعطاهم مروان بيتا او حجرة من بيوت النبي ص من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانه صار ملك من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون ذلك ملكه ص في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه ودمرناه به على هفوات الناصب ان نسبته للمص الى الهذيان من
قبيل نسبة خليفته الثاني كلام النبي ص الى الهذيان والله المستعان **قال** المص رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عايشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي ص مثل ما غرت على خديجة وما رايتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدايق
خديجة فربما قلت له كانه لم تكن في الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد قالت عايشة وامره ربه او جبرئيل ان يبشرها ان لخديجة
لها بيت في الجنة من القصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعايشة قاتلت امير المؤمنين ع بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيرهم من المسلمين وافشت سر رسول الله ص كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شهد عليها بذلك وبفعل الفراق
سوء صحبتها لرسول الله ص فقالت انا بابها ابو بكر دخل يوما على النبي ص وقد وقع منها في حق النبي ص امر مكروه فكلفه النبي ص ان يسمع ما جرى فبدخل بينهما فقالت
لها رسول الله ص تتكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب هل كان عنده الا الحق ويتنظر في الفرق بين خديجة وعايشة
وقد انكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عايشة بخديجة وبفضلها عليها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول اما فضايل خديجة فهي كثيرة لا تحصى وصفها رسول الله ص وقال ان لخديجة بيتا من القصب لا صخب فيها ولا نصب مساعيها في خدمة رسول الله ص كثيرة وكذا
لكل واحدة من ازواج النبي ص فضيلة وليس لنا ولا امثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي ص وما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما يشبه طعنا او قدحا فان
كل هذا يرجع الى عرض رسول الله ص والتعرض لحرمه هتك ستره من عند السنين المتطاولة وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكره من افشاء سر رسول

فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله ص دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمه السر فافشت عنه عايشة واما ما ذكر من الغزالي ان عايشة قالت لرسول الله ص تكلم ولا تقل الا حقا فان عايشة كانت من
اعلم الناس بان رسول الله ص لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فنقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام
ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله ص هذا وهو يقول هو غير الحق فقال رسول الله ص لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله ص كان يعلم ان هذا الكلام صدر
عن رسول الله ص منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله ص قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عايشة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والله اعلم بحقيقته انتهى **واقول** الكل مدخول معلوم اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا امثالنا ان ندخل في الفرق
بين ازواج الرسول ص فمصرف بارد ومناقض لتوغلهم في اثبات افضلية ابي بكر من النبي وساير صحابه مع كونه ملحقا بالمحال الا اثباتهم افضلية الانبيا
عن الملائكة او العكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله ص منسوب الى حفصة بلا خلاف
بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عايشة معها كما صرحوا به وانما خص المص الكلام ههنا بعايشة لكون المقام مقصودا في ذكر احوالها دون حفصة
ولان افشاء السر قد صدر منهما كما نطق به الاية والرواية فقد روى ان رسول الله ص خلا بمارية القبطية في يوم عايشة وعلمت بذلك حفصة فقال
لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها انه يملك من بعده ابو بكر وعمر فارضاها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عايشة الخبر وحدثت كل منهما
اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه ص فطلقها واعتزل نساءه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعايشة في ذلك قال الله
توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله ص من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه
هذا وربما يتوهم الناظر فيما رويناه من اخبار النبي ص لحفصة بان ابا بكر وعمر يملك بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتهما وتم الدست
لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر بادر ونظر محقق سديد والنظر البادي كثيرا ما يخطي في المبادي والله الهادي
فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل الخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك و
هذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه ايضا اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد
به الخلافة الثابتة من الله تعالى ورسوله لاظهرها النبي ص قبل ذلك لابي بكر وعمر وقربهما بعد الطامع انهم لم يحققوا شيئا من ذلك فيها وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلموا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب المتمسك بكل
حشيش ثم ذلك اخبار عما قضى الله تعالى به من الحكم الكوني دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بنيلهما الملك بعد النبي ص فيكونا مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وساير المتغلبين المستولين على البلاد والعباد ويدل على ذلك ما ذكره
في مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبي ص في جملة حديث سئلوا امره عمن يجعل امير بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه ص اخبر عن ان عليا ع يستحق الخلافة وانه راض بذلك مرة لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا
يرضون به عنادا ولددا واما ما ذكره من ان عايشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله ص ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم
يعلم النبي كذلك ونسب بعض اقواله ص الى الهجر والهذيان كما مر وايضا المرأة التي تكون من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله ص لا ينبغي منها ان تجادله كما تجادل
عوام النساء ازواجهن وكان عليها ان تعلم حرمة مجادلتها مع النبي ص وان تمها وعذابها ضعفين كما نطق به القران وان لم تعلم ذلك فظهر منها ما دل على مساواتها
في الجهل مع النساء العوام السوقية بل على ان عند الناصب مما لا يبين وجهه ولا وجها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عايشة من الكلام انما صدر عن فرط التجهل
والحماقة ولعل الناصب نقلها ما عبر عن حماقتها بالغيرة والا لم يكن للغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب الغيرة في قصة مارية
فظهر ان اعراض النبي ص عنها انما كان امتثالا لقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين لا لما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عايشة
وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه ولا وقد اشار الناصب في كلامه الى تفضيل عايشة على خديجة بالتقديم الذكري في ذلك الا لان
خديجة كانت مخلصة للنبي ص وام فاطمة وعايشة كانت عدوة لها ولعلي ع **قال** المص رفع الله درجته وروى في الجمع بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على
عايشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسمت المقاتل برجل قاتلته عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عايشة ان النبي ص
كان يمكث عند زينب بنت جحش فشرب عندها عسلا فالتبستا انا وحفصة ايتنا ما دخل علينا رسول الله ص فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير
فدخل على احدهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك الى ان تتوبا الى الله لعايشة
وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي ص الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابرهيم بن موسى عن هشام ولن
اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بغضها في الغاية وفيه ان عايشة حدثت ان عبد الله بن الزبير قال في بيع وعطاء اعطته عايشة
والله لتنتهين عايشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد وهو يدل على ارتكابها ما ليس لها بايع وفيه عن ابن عباس قال لو كنت اقربها يعني عايشة او ادخل
عليها لما ايتها حتى تشافهني وهذا يدل على استحقاقها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي ص خطيبا فاشار الى نحو مسكن عايشة وقال ههنا
الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي ص من بيت عايشة فقال راس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى **وقال**

الى قائلته

الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روى من عائشة انها قالت فلا نافهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه والا فلا عليها شئ من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ماذكره من حديث العسل فكان هذا باب غيرة النساء بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها او حل السر الذى افشاها النساء على شرب العسل وبعده لم يذكره المفسرون نعم ذكروا ذلك الحديث فى هذا المبحث بل حملوه على وقوع رسول الله صلعم على مارية فى بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها فى الغاية فهذا مخالفة لما علم بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلعم يحب عائشة حبا شديدا ولا يحب مثلها من النساء مثل حبها وهذا معلوم من ضرورات الاخبار الدينية فكيف يثبت انه صلعم يبغضها واما قول ابن الزبير لاحجرن عليها فهذا يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير يقصد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها فى العطية وقد انكرت عائشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان رسول الله صلعم اشار الى حجرة عائشة وقال هاهنا الفتنة فما اجهله بمعانى الاحاديث وما اردؤه فهمه فى تلقى معانى الاخبار كانت حجرة عائشة فى جانب الشرق من المنبر واشار رسول الله صلعم الى الشرق كما يفسره باقى الاحاديث وهو ان رسول الله صلعم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لانه جاء فى حديث خروج الشمس حين تطلع بين قرنى الشيطان فهذا فسره رسول الله صلعم اشارته وانه يريد جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله صلعم التى كانت لعائشة فكيف يقال ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرءة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجس وان لابن المطهر اساءة الادب لاهل حرم رسول الله صلعم والتكلم فيهم فهل هذا الا جرءة على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم الافك من يعذرنى فيمن اذانى فى اهل بيتى وهذا الرجل يؤذى رسول الله صلعم وقد قال رسول الله فى شان عائشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلى الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء فى اخر الزمان واثبت فى اهل بيت رسول الله صلعم الشر والفساد وسمى بيت رسول الله صلعم محل تربة المكرم مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه فهناك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن المصنف على عائشة هاهنا انما هو لتعبيرها عن على بفلان دون ان يذكر لقبه بقولها
الشريف واسمه السامى مقرونا بالتعظيم ويظهر من سواد بها فى هذا التعبير قولها لوددت انى كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج فى حرب الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير فى الحرب يؤيد ذلك ما روى عن بهلول رضى الله عنه ان جماعة يذاكرون الحديث يروون عن عائشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربى الا العفو والعافية فقال بهلول الظفر على على بن ابيطالب كان من اهم مسئولات عائشة فكان ينبغى ان يضم هاهنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما تقرر من تعبيرها ايضا عن على برجل ثالث فتذكروا ما كون خروجها ذنبا وعصيانا او اثما كبيرا فقد تقدم ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظنه من صحة توبة عائشة فعنه جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصى عما اراقها من دماء المهاجرين والانصار وما عقره من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد المظالم ولم يتحقق منها شئ من ذلك وانى لها ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر فى ما اخرجوه عن الطبرانى والبيهقى ان الله احتجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقى لا يقبل الله لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا عدلا يخرج من الاسلام كما يخرج الشعرة من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها فى كتابنا الموسوم بمصائب النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم فى مخالفة امام اهل البيت عم فانما يتم بالمعنى اللغوى وهو بذل الجهد لنا فى معاداتهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذى هو استنباط الفروع من الاصول فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعانى القران الكريم والسنة النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى هاهنا انهم كانوا اجهل خلق الله بذلك انما كان شانهم فى حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين فى زماننا يتشاجرون القضاء عن السلاطين الرومية العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون بما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائه الثلثة ومعللة بها وانما خالفه الشافعى فى هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ماذكر من حديث العسل كان من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبى لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية ولولا انهن نهين عن مثل ذلك فاوجه امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امراة لوط عليه السلام ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء عن مخالفته فى امر الله تعالى واما ماذكره من ان المفسرين لم يحملوا السر الذى افشاها النساء على شراب العسل ففيه ان القسطلانى شارح البخارى فسره باحد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الحميدى ولا صحة لاحاديثه وانما يستدل باحاديثه الزاما للخصم المعتقد لقدره وصحتها واما قوله ان بغض النبى صلعم لعائشة فى ذلك مدفوع بكون محبته اياها صار من ضرورات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات النواصب الذين وضعوا الاحاديث فى مناقبها حاملة فى عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث فى شانها بالغوا فى اظهار فضلها بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين عم ولهذا ترى ان محمد بن ابى بكر رض مع كونه اخا صالحا فاضلا لها لم يساوها ولا مع معاوية الباغى فى التعبير عنه بخال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عم مع انه يعارض روايات الحب ما نقله المصنف عن الحميدى هاهنا من روايات البغض وفيه ان النبى صلعم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عائشة وحفصة من ذلك وما نقل قبل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية

القبطية فى يوم عائشة واستكتمها وما روى من انه صلعم كان يكثر ذكر خديجة رض حتى غارت عائشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله به لسان محدثى القوم واما ماذكره من ان ارادة ابن الزبير للحجر على عائشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها فى العطية فمن عجب الامور لانه يشعر بان الله تعالى ذم الصالحين عن عائشة بحيث ذمها ابن اختها عبد الله بن الزبير ووافقه فيه الناس ببسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذى يدل نص القران على وجوب مسحه فى الوضوء بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبى صلعم اشار فى حديث طلوع الفتنة بقوله هاهنا الى ناحية الشرق وقد تعلق ان حجرة عائشة على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوى روى انه صلعم اشار الى نحو مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده صلعم نحو المشرق لقال الراوى اشار الى نحو المشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عائشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت النبى كلها وبهذا يتضح انه صلى الله عليه وآله اشار الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوى والا لما خص الاشارة بذلك واما ثالثا فلان لفظ هاهنا للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهى فى نصاب الصبيان ثم انجا هنا اينجا فلو كان مراده صلعم ناحية المشرق الذى وقع فيها وقعة الجمل ووقعة صفين وظهور حجاج بن يوسف فى ارض نجد العراق وما وراءها من المشرق كما ذكره القسطلانى ايضا لكان استعمال لفظ هاهنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان ويشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عائشة الواقعة فى ناحية المشرق قول القسطلانى بعد ذلك وكان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان وجه الاشعار ما عرفت عنقريب من ان عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا فقد كفر وانهم ارتكبت من اهل خطا ولو صح بعض ما روى فى اظهار النبى محبة عائشة فلعله من قبيل ما روى البخارى عن عائشة انه استاذن رجل على رسول الله صلعم فى الدخول عليه فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله صلعم قلت الذى قلت فى الرجل ثم النت له الكلام صلعم قال ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع ان رسول الله صلعم كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل بمحضر جمع ممن اعتقد فضل عن المثلث المحارى من اشكال الهندسة فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار اجاب متمنعا عليه بانك تسئلنى عن المثلث الذى حله الحنفى فهو فى مذهب الشافعى حرام لا ينبغى الكلام فيه وقطع البحث معه بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لامتنع ايضا القول بان الشمس يخرج من جانب الشرق لان النبى كثيرا ما خرج فى غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى المصنف من جرائته على حرم رسول الله فهو برئ منه وكان ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة وارائتها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول وذكروه فى كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله صلعم وانما نقل المصنف ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون فى حق حرم رسول الله مثل ذلك فان كانوا صادقين فيلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويحرم الركون اليهم الى احاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر ولو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قوله صلعم يوم الافك فانما كان غرضه صلعم نفى ما نسبوا الى الازواج الانبياء عليهم السلام من الفاحشة دون البغى والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذى جزى ابن المطهر خير الجزاء بان جعل مكانه بعد وفاته فى جوار امير المؤمنين عم وسيحشره معه يوم الدين واخرى الناصب بطول الطرد والشرد الى بلاد الشرق الموسوم بما وراء النهر ولما فيه بعد قليل من الدهر ودفنه فى جوار خوارج النهر المبغضين لعلى عم بالجهر فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب فى اليوم الخاصب ويعرج الى ما لا اسفل من العذاب الواصب **قال المصنف** رفع الله درجته افلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا ويطلب الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه يترك سدى ويعتقد بان الله تعالى قدر عليه هذه المعصية وقضاها فلا يتمكن من دفعها عن نفسه فولا انه فاعل لا ينكرصدور الفعل عن الانسان الا مكابر جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر على تحصيل شئ البتة ولو كان الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه فكل وعد ووعيد جاء به يكون متوجها الى نفسه لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن هدد وعد وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يعجزون عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد والضلال والتلبيس فى تصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى وح لا يبقى علم ولا ظن بشئ من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم بالشرايع والثواب والعقاب وهذا كفر محض قال الخوارزمى حكى قاضى القضاة عن ابى على الجبائى ان المجبر كافر ومن شك فى كفره فهو كافر ومن شك فى كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين فى اسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده فى الجنة والنعيم ابد الابدين وقد كان لهم فى ذم الله متسع وفيمن عداه ممنع وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار فى الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلى اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا وكبرائنا فاضلونا السبيلا ربنا اتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم

في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف
بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله منهي عنه
فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان تكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا
عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه
فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها لعدم الصلوة مط مامورا بها ولا نزاع فيه بل في هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما ذهبنا الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة
لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة
منهي عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مط وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وبهذا
الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لا يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزءا له
بل الخياطة غير الدخول والكون فلا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الاماكن المكروهة اذ النهي عن الاماكن المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة
كالتعريض لنفار الابل في المعطن والتعريض لخطر السيل في الوادي ومنع المار في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لازمة لها فلا يكون الامر بها
منافيا لكراهتها واستحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلا يصح هذه دون
تلك ولنعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتاثيم بفعله فكيف يكون مطيعا
بما هو عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعد به انتهى واما ما ذكره الناصب من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فهو دليل على انه لم ينظر في كتب الاصول ولم يطلع على مخالفة الشيخ
الاشعري في تجويز التكليف بالمحال وبالجملة قد ذكر في كتب الاصول ومنها المختصر لابن الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما
معا ويجوز ان يكون الكعبي من المجوزين لذلك فتح المثال الذي ذكره المص صحيح مطابق غاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع
فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرايع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار
مخاطبون بالشرايع اصولها وفروعها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرايع اصولها
وفروعها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف
ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول اما النقل فقوله تع ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تع
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم
الدين وقال الله تع ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب
الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا التكبير قبل الله ولا اللام قبل الهمزة وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضا ان لا يعصي احد ولا يفسق لان التكليف مشروط
بالارادة ونفسه سوى العاصي لم يرد الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول هذه مسئلة اختلف فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع اولا فنقول المراد من تكليف الكافر بالشرايع ماذا فان اريد به ان الشارع يامرهم ويدعو
الى الشرايع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرايع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرايع
لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال لانهم مكلفون باصول الشرايع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون في الاخرة بترك فروع
الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا مذهب الشافعي وعليه يحمل الايات كما سياتي ولو كان مذهب الامامية ان الكافر يقال له صل وصم قبل قبوله الايمان فهذا
مذهب باطل لانه من باب التكليف بتحصيل الشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل
والنقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف وهو الزجر عن فعل القبايح والبعث على فعل الطاعات واشتماله على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا
هذا مبني على الحسن والقبح العقلي وهما باطلان عندنا وايضا مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا في علم الكلام قوله واما النقل فللايات قلنا قد ذكرنا ان
الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى **واقول** سبحانه ما موه به من
النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان آه فلانه تكذيب صريح لصرايح القران وصريح مذهب الشافعي
اما الاول فلان قوله تع ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا فانهما عامتان شاملتان
للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات العموم قوله تع ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع
الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يرتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الايات واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي
في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات الامرة بالعبادة يتناولهم آه وهل معنى كون الايات امرة الا انه يامرهم ويقول
لهم صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك عبارة الشارح العضد حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف
بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي ولابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في

الاخرة بترك فروع الاعمال آه فان كلام الشارح العضد صريح في ان التعذيب ثمرة ونتيجة التكليف كما ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته و
فائدة المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب امامه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل الشروط بدون وجود الشرط باطل فهو كلام على مقدمة
قد استدل عليها المص بقوله ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث آه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة ولا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضد ايضا حيث قال دليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء
شرطها وهو الطهارة آه وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهي لا تنافي الامكان الذاتي كقيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبني على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وهما باطلان بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا
هنالك شيدنا اركانهما واقمنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع ولا يدل
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فوجه الظهور انه اذا لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لا يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون مع تركها
كالمسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تع بها في الدنيا فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف
حال الحدوث تقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه لا يصح ان يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان
مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة لانه انما يكون مكلفا حال القدرة وهي
متقدمة على الفعل والا لزم القدرة على الواجب تحصيل الحاصل والكل محال ولانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة
فلا تكليف بها عنده فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع حالة الفعل
وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة
مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتاتى من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد
بيناه في علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام وجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل ينقطع
حال حدوثه لانه لا يصح ان يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل وهذا ليس ممتنعا لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع
فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي
هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا
قبل حدوثه يمكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان وضده مقدور المكلف فهو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان بيانه الشافي عليل وان ما ذكره من المحاكمة محكم باطل واما ما ذكره من الجواب
بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل آه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على الشرح العضدي حيث قال الشارح ان
اراد الاشعري ان تنجيز التكليف باق بعينه فهو غلط لانه تكليف بغير الممكن لانه يصح تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا غلطه
فان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضد وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى التحصيل بهذا الايجاد واما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه
عليه الابهري فلانه يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا آه فهو كلام شرح المواقف وشرح
التجريد بما حاصله انا سلمنا ان لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد تقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط للتكليف لكن بمعنى انه يجب
تحققها زمان ايقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف شخص في الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل ولا قدرة فيه بل القدرة انما
هي في النهار ويرد على التقدير انه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع اوقات كفره كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
بل كان له ان يؤخر الاتيان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى عدم التكليف لانه اذا جاز التكليف
بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول فقوله تع لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد سبق جميع ذلك وخالفت الاشاعرة المعقول والمنقول في ذلك فقالوا ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال

بما لا يطاق لان كل ثابت في الواقع سوا كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا الى غير ذلك فانه من فعله تعالى ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه
تعالى كلف العبد فيكون مكلفا بفعل نفسه وهو تعالى فيكون قد كلف بالمحال وهل يرتضي عاقل لنفسه اختيار ذلك والمصير اليه فانه يلزم منه تكذيب الله تعالى وهو كفر وبعضا بما بعده
التكليف سبقت انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام
يجب القول به وهو ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب الثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جائز لكن غير واقع في الشرع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكر انهم يقولون بان التكليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم
والتكليف بفعل الغير محال وقد عرفت جوابه وان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى واقول قد مر ان كلام
الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم السقيم وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين دفعا للشناعة
والملام وناهيك في ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرحه لاصول ابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب
الاشعري حيث قال وتكليف ما لا يطاق جائز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين وفي حال التكليف لا يكون المكلف
قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب القول به دال بعقلي ابضا على ان لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور
هو ايجاد فعل الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يكن الفعل لاخبار الله تعالى بعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده مستلزم
لتبديل الجهل عليه تعالى وجواز جهله تعالى محال واما ما نحن فلانم وقوع اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى
نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي لامكان تعذيبه كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا
لكن يمنع ان ابا لهب واولاده قد كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بنبوته لجواز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن
لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان
الخلق غير الفعل اه ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما يقدح في لبلبهم المذكور على ما صرح جوابه من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال الا في اصل
تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا اخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المص قدس سره نعم قد تمحل الشارح العضدي في
نفي قولهم بتعميم ذلك بان النقيض مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع في ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات
حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام اما العقل او الشرع حيث اجاب
عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف او العادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملأ الافاق
من الاقوال الشنيعة المخالفة للكتاب والسنة جهله بالاجماع او انكاره ومخالفته اياه متعمدا ولهذا اكفره الحنفية كما مر فتذكر قال المص رفع الله درجته الفصل
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قائم بذات الله تعالى وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد عنه تعالى فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القرآن اما على مذهب الامامية والمعتزلة
فان المفسدة منه محال فلا يتاتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تعالى بها ما ليس ظاهرها منها الا مع
قرينة تدل عليه وقد اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور الى ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها اية من القرآن وكابر النقل
المتواتر في ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة ايها من القرآن ولا يقرأها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطأ لان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله صلعم وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فغيره ليس منه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك
بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فما اجهله بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تعالى وهو الدال على الصفة القديمة
والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم
هذا الكلام به ونقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تعالى عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام فيكون الكلام ٢
عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بالاتفاق فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره
هو كلام الله تعالى فنحن اذا تكلمنا بالقرآن وقرأناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تعالى او لا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون
كلام الله تعالى البتة لان تعريف كلام الله تعالى انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تعالى في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القرآن
مخلوقة لله تعالى فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تعالى ففيم الثواب ولزمهم القول بان العبد خالق بعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا
ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تعالى في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر في البسملة
فمذهب الشافعي انه جزء من القرآن في صدر كل سورة فهو وافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفى كون البسملة من القرآن فهذا
باطل لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها ولا انه ذهب الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها فالالا
الدالة عليها واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب وباطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر قليل من القليل
واما التعجب من انكار ابي حنيفة فالاحتجاج بان كونه من القرآن من خبر الاحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فهذا تعجب

ينبغي ان يتعجب منه فان ابا حنيفة يقول كونها اية من القرآن في صدر كل سورة وانها اثبتت مذكورة للتبرك والتيمن ثابت بالاحاد ولا كل ما يكون مكتوبا
في المصحف يكون متواترا اية من القرآن الا ترى ان لفظة امين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القرآن والاحاديث الدالة على كونها من القرآن خبر الاحاد
فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا والقرآن هو المتواتر فتأمل فانه اشبه بما يضحك انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال
والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل
الفاضل الشهرستاني الاشعري بما يوافق كلام المص قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة والعبارة دالة عليه من الانسان فالمتكلم
عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم في ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا
ان ما توهمه من عكس دليل المص وقلبه عليه قلب موهوم لا يروج على ناقد بصير وذلك لان المص لم يستدل على عدم تاتي التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد
ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقي قائم بذات الله تعالى غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظي الذي هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور
المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظي مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبنى
لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القرآن ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب وليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
وثالثا ان ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة بانه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن اه مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا بصاحب البضاعة
المزجاة من العلم والفهم فان المص قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة اي
كون البسملة اية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان ابا حنيفة نفى كون البسملة اية من القرآن علم بمعونة السابق ان مراد المص نفيه كون البسملة اية من القرآن
في كل سورة فلا يتوجه انه لم ينف كونها في سورة النمل من القرآن وايضا يدل على ارادة المص لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة
انها من القرآن ولا يقرأها في صلوته اه لظهور ان المراد انه لا يقرأ البسملة في الحمد والسورة التي تقرأ في الصلوة لا انه يقرأها في سورة النمل ايضا ولذا قد في العبارة
مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر في هذا وانه ذكر قبل هذا ان كلام المص في تواتر القرآن لا في تواتر الحديث فانه
وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القرآن خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوي انما نقله قرآنا اه ناش عن سوء فهمه لكلام
المص اذ من البين ان المص اراد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلعم انه لم ينقل اية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صلعم في خصوص تلك الاية حتى
يلزم ان يكون ذلك الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرآنا اي كما نقل سائر القرآن والقرآن هو المتواتر فغيره اي غير المتواتر ليس منه ولعمري انه لو علمت
ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور باعه لبكت عليه مع انها تمنت ان تكلته قبل رضاعه قال المص رفع الله درجته البحث الثاني اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها في الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيهما وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضروري بان البقاع
لا مدخل لها في تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال
عزين ومنهم من يلمزك في الصدقات الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذهب الشافعي الى ان اجماع
اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا في المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية
ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول لانهم كانوا يومئذ في المدينة فالنزاع لفظي لان الشافعي لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا في
العصر الاول في المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخل لها في الاجماع واذا عرفت هذا علمت ان كل ما استدل به من الايات على ان اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين في المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع في المدينة انتهى واقول فساد ما ذكره من
المقدمات ظاهرة جدا اما قوله ان اهل العصر الاول كانوا يومئذ في المدينة اه مدخول بان المراد باهل العصر الاول المعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخرين عن زمان ٣
النبي صلعم اذ لا اجماع في زمانه صلعم ولا ريب في ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا في الامصار بعد وفات النبي صلعم قبل وجود مالك بسنين
كثيرة فكيف يتاتى اجماعهم في ذلك العصر في المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازي في المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول
الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية
ارض المدينة وان لها مدخلا في الاجماع فمما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله صلعم ان المدينة لتنفي خبثها قال القاضي البيضاوي في المنهاج
قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله صلعم ان المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور في اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب
الاصولية وهذا صريح في مدخلية خصوص ارض المدينة عنده ولهذا منعه المص وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك
من الايات فعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظي وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء ارتكبه للهرب عن ورود
الايراد والله الموفق للسداد قال المص رفع الله درجته واما اجماع العترة فانه حق خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما وباللام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى تطهيرا وما اعز جهال
هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزههم الله تعالى عن الخطاء والغلط والزلل دون النقص وجعله ردءا للنبي صلعم في استجابة الدعا يوم المباهلة وخصه

بالاخوة وغير ذلك من الفضائل الجمة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة قوله تعالى كمن امن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله الى قوله ان الله
عنده اجر عظيم نزل في حق علي وفي الجمع بين الصحيحين قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه
في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل انه دفع الراية الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى مع انتفاء المعصية
منه وفيه قال رسول الله الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي مروي في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى قول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فما
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب لا فضائله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله او فعله او تقريره يكون حجة لانه نائب صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانهما مامور بهما واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فماذا اراد من العترة
فان اراد به عليا كما يدل دلائله عليه فهو واحد من العترة ومن اكابر الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
وعصمته وطهارته وفضائله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالفه جمهور الصحابة وليس بحجة موجبة للحجة ان سائر الاقوال غير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او ذا حجة
للتصديق لصدقه والجزم بعدم كذبه فكلها من فضائله ولا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع ان قوله
حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة يكون قوله من الدلائل الغير المتفق عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب
واما غيره من العترة فعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى فاجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه ساوى هرون وقول هرون حجة فنقول لا يساويه في النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة للنبوة وهذا منتف عنه وما ذكره وسيذكره من
فضائله وفضائل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى **واقول** فيه عناد وانساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب وعلمه فلان الحجة وان كان مما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى واجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه من الله تعالى الى الخلايق كما ذكر في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح ما لخصه الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
حال التبليغ طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية وايضا اكثر ادلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله لا يجتمع امتي على خطأ الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطأ فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى ما اتخذ الله نبيا
جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الاية والمراد باولي الامر ائمة الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطأ والخطأ منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال
ثم ذلك المعصوم اما مجموع الامة او بعضها على ما يقوله الشيعة من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى اخر ما قال وهذا ايضا حجة قاطعة ۴
راغمة لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل الله قدس سره بنى فيما ذكره هنا على قاعدة عول عليها الخصم وقررها الشارح العضدي في اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجماعهم من غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما لا
يخفى وح يكون مقصوده الاصلي من ذكر الايات اثبات العصمة وبيان كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون ع كان اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى ع فيكون مرتبة علي ع اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي ص واذا ثبت
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم عن راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم وانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم
للوح المحفوظ كما قرره الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان
اهل البيت ابصر بما في البيت وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على عبدة
الشيعة الى التعصب وقول لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبوة كانت مدة حيوته مهتما بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكلما قالوا به واتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان المراد من العترة عليا ع ففساده ظاهر لما

فيه من الانباء عن صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة ليظهر ان عليا واحد من العترة وبعض المجمعين منهم فان الحق ان كلا منهم حجة وقول كل واحد منهم
بانفراده لكن المصنف قدس سره جعل المسئلة ههنا حجية اجماع مجموع العترة تقريبا الى قبول المخالف المنصف ظاهر ان الاجماع لا يتحقق بواحد فاراده على من
يلزم انه يكون خارجا عن قانون الدلالة لا يخفى ما ماذكره من ان دلائله يدل عليه فبطلانه اظهر من ان يخفى لظهور ان الدليل الاول وهو اية التطهير لا يخص
عليا بل هو شامل لغيره من اهل البيت عليهم السلام وكذا الاية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديثي الجمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوصة بعلي ع
وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد وحديث الخدري وحديث ابن عشري شامل للكل فاين الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي ولقد احسن الثنا
الجميل في افراد الاحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لئلا يبهم الناظر في بادي الرأي ما ذكرناه من استدلال المصنف بالاحاديث الخاصة والعامة معا او بكل منه
لما افرد تلك الاحاديث الخاصة وانقطع نظره عن الاحاديث العامة هنالك توهم عدمها كما يرى ما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل قرديه من انه يرد
البناء ان يبني له بيتا مشتملا على صفات اربع فلما تم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها لشغله بها وعن البواقي فكانت ثلثة فاعترض على البناء بانه جعل
ذا الاربعة ثلثة فنعوذ بالله من الغباوة والخذلان **قال** المصنف رفع الله درجته ومن كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله ص اذ اقبلت فاطمة ع
اذ اقبلت تبكي فقال لها النبي ص ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابه ان الحسن والحسين قد غابا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا يمشي
على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر ثم قال اطلبهما قرة عيني ثم قال يا عمر ثم قال اطلبهما يا
يا ابا ذر يا فلان قال فاحصينا على رسول الله ص سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي ص غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو
يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق آدم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله ان الله
تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الاخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما
ففرح رسول الله ص فرحا شديدا ومضى جبرئيل ع عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي ص على
ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحا تحتهما والاخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر وصوف والمداد على شفتيهما
فما زال النبي ص يلحسهما حتى استيقظا فحمل النبي ص الحسن وحمل جبرئيل ع الحسين فخرج النبي ص من الحظيرة قال ابن عباس وجدنا الحسن على يمين النبي ص والحسين
على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ص ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله ص فقال ابو بكر يا رسول الله ص اعطني احدهما احمله فقال
رسول الله نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة تلقيه عمر بن الخطاب فقال مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله ص كما رد على ابي بكر فرايناه
الحسن متشبثا بثوب رسول الله ص ووجدنا يد النبي على راسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى فقال يا بلال علي بالناس فنادى
بهم فاجتمعوا فقال النبي ص معشر اصحابي فبلغوا عن نبيكم محمد ص قالوا سمعنا يا رسول الله فقال الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله
قال عليكم بالحسن والحسين فان جدهما رسول الله ص وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس هل ادلكم على خير الناس ابا واما قالوا بلى
يا رسول الله ص قال عليكم بالحسن والحسين فان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما شاب يحب الله ورسوله والمنفلة وامهما فاطمة بنت
رسول الله سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله ص قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين
الطيار في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هاني بنت ابي طالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله ص قال عليكم بالحسن والحسين
فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله ص وخالتهما زينب بنت رسول الله ص الا يا معشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة واباهما في الجنة وامهما في
الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن احبهما في الجنة ومن احب من احبهما فهو معنا في الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله تعالى ان سماهما في
التورية شبرا وشبيرا وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشتهر بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم الشورى
وسمعته يقول لهم لاحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا افيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم لا قال
فانشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله
سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم
بالله هل فيكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ناجى رسول الله عشر
مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اللهم ائتني باحب الناس اليك والي واشدهم
لك حبا ولي حبا ياكل معي من هذا الطير فاتاه واكل معه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال رسول الله ص فيه لتنتهن
او لابعثن اليكم رجلا نفسه كنفسي طاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد
قال رسول الله ص كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة واحدة ثلثة الاف من الملائكة فيهم
جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله ص من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي

الولاية فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انه مني وانا منه وقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي صلى الله عليه وسلم غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تأويل القرآن غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يأخذ
براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله انزل في شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله تعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا ما سددت ابوابكم
ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فاطال ذلك
فقلتم ناجاه دوننا فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحق مع علي وعلي مع الحق
يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله تعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا
ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله صلى الله عليه وسلم من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه
آية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انت
سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألت الله شيئا الا سألت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل
الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم يده على صدره وقال انا المنذر واومأ
بيده الى صدر علي وقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي خير البشر من ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم بعرفات وعلي
تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي حبل ممدود بينه وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم المصرحة بامامتهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من
ان تحصى وتعد وقد بلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله ثم اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار
والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقله المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج به فهي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى
وانهم المصطفون من عباده وذوو المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيه اما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع بنص او بالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا فضيلتهم وصدقهم وان فرض دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب في الرجس فهو منفي عنهم فنقول ولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل
في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي صلى الله عليه وسلم وكلهن غير معصومات عن الكذب فما يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين في قوله
تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجس الشيطان وغيره ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فيفهما كذلك ان سلمنا انه اراد في الآية ذهاب
الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل مناطه قول صاحب الشرع
واما ما ذكر ان هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا شك فيه
للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى **واقول** قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف
الناصب السقيم سيما ما نقل عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة
وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج بقطع المكابرة واللجاج كأن الناصب يريد بصحة الحديث واعتباره ان لا يكون في مناقب اهل
البيت عليهم السلام ولعل لقلة ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفهما
بالصحيح وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناها قبل ذلك بما لا
مزيد عليه واما ما ادعوه واما ما ذكره من ان آية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لانا بينا انه نزل في شأن اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ففيه
انا بينا في بحث الامامة عند ذكر هذه الآية ان ما هو المراد من اهل البيت المذكور فيها ان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع
وبما اتفق عليه الفريقان من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في الذكور ولا يندرج فيه المؤنث الا بدليل

ولم يوجد

ولم يوجد في حق الزوجات ولان دخولهن في الخطاب ممنوع لا تناقض الآية عصمة الخاطئين وامتناع العصمة في حقهن فتذكر واما ما ذكره من الآية المحرفة عما
في سورة الانفال وحكمه على كونه مماثلا لما استدل به المصنف من آية التطهير ففيه دليل واضح على كفره والحاده وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجرأته على الله تعالى وبغضه
للنبي صلى الله عليه وسلم واهل بيته عليهم السلام فانه قاتله الله بدل متعلق الجار في آية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجس في الآية التي
حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الآيتين ولهذا ايضا حذف لفظ به في قوله تعالى ليطهركم به في آية الانفال وانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة
الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الآيتين وعلم ان الطهارة المذكورة في آية الانفال
طهارة مائية جسمانية والمذكورة في الآية الاخرى طهارة روحانية اسمانية وحذف صلة الآية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزول ذلك في واقعة مخصوصة
وان المراد منها شيء آخر والحاصل ان آية الانفال نزلت في غزاة بدر وتمام الآية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم
رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الآية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من
اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكر وامنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله
والمعنى اذ يغشون لامنكم او يغشيكم النعاس فتغشون امنا ومن نعم الله تعالى انزال المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثاني اذهاب
رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المني لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الآية دلالة على نجاسة المني لقوله
والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام
على غير ماء وعلى الجنابة وقد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون
بكم الان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اسباء كم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا فانزل الله تعالى المطر فمطروا ليلا
حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا الاسقية واغتسلوا وتوضؤا وتلبد الرمل الذي كان بينهم
وبين العدو حتى ثبتت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوائد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عائد الى الربط الذي يدل عليه
قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم فهي قواهم اثبت
اقدامهم وروي ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل وصار مانعا لهم من المشي والاستقرار وثبت
الاقدام فدل منطوقه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى **وقال** المصنف رفع الله درجته البحث الثالث الخبر وهو اما متواتر او احاد اما المتواتر فانه
يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون جزما ضروريا لا يحتاجون فيه الى الاستدلال بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود بقراط وغيرهم وقد ذهب قوم من الجمهور
الى ان العلم به نظري وهو خطأ والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل ومن المعلوم بالضرورة عدمه لا حصر للتواتر في عدد لعدم انضباطه مع ان بعض الجمهور
يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال بعضهم اربعون وقال آخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد
قد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام القرائن اليه وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه
لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبيين عند اخبار الفاسق واذا كان
شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطأ
لما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال ووافق الشافعي الشيعة في هذا
المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر ولكن لا بد من حصول عدد يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب ومذا قد
يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد التواتر واما ان خبر الاحاد لا يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية
ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القرائن اليه الى ان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين قرائن
منضمة يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمه الخطأ وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم للجهل
بالمشروط فغير وارد عليه لان المشروط في القبول انتفاء الفاسق بالنص لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة يصدق
عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المصنف الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد للعلم بلا اعتبار انضمام القرائن
اليه فابطال الناصب لما ابطل به المصنف قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب اثبات اعتبار القرائن لا نفيه او اخل عليه كلمة لا كما هو الصحيح لكنه مع ذلك
غير معذور لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه تذكر المشهور او الرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر
على الرمي في الظلام ويحتمل احتمالا راجحا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب في كتابه بالزيادة والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المصنف ليتيسر له الاعتراض
على المصنف والا فالفصول الذي يتصدى للتأليف في الاصول ومعارضة الفحول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه
للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا انه لو
حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان
الواقع والا كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المصنف من الرد على احمد كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به عن قبل ابي حنيفة

مردود بان المراد بالفاسق فی الایة لیس المحکوم علیه بالفسق فقط کما زعمه الناصب واولیاؤه حتی لا یصدق ذلک علی مجهول الفسق لان الایة نزلت باتفاق المفسرین
فی شان الولید بن عقبة حین ما بعثه النبی ص لاخذ صدقات بنی المصطلق وکان بینه وبینهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظیما لرسول الله ص فحسبهم مقاتلیه
فرجع قبل الملاقات معهم وقال لرسول الله ص قد ارتدوا ومنعوا الزکوة فهم الرسول ص بقتالهم فنزلت الایة ومن البین انه عند بعث النبی ص ایاه لم یکن محکوما علیه
بالفسق اذ یمتنع علی النبی ص تفویض الامور الشرعیة وتولیة الاعمال الدینیة الی من کان محکوما علیه بالفسق فتعین ان یکون المراد بالفاسق فی الایة اعم من المحکوم
علیه بالفسق وممن جهل فسقه وایضا الظاهر المتبادر من التبیین المذکور فی الایة استبانة حال من لم یعلم فسقه واما من علم فسقه فلا یحتاج الی التبیین فیه بل
هو تحصیل الحاصل کما لا یخفی **قال** المص رفع الله درجته البحث الرابع فی الامر والنهی ذهبت الامامیة وجماعة ممن وافقهم الی ان الامر یقتضی الاجزاء فاذا قال
له صل عند الزوال رکعتین فصلاها خرج عن عهدة التکلیف وقال جماعة من اهل السنة انه لا یخرج بل یبقی مکلفا وهو خطاء لانه اما ان یکون
مکلفا بما کان قد فعله بعینه فیلزم تحصیل الحاصل مع انه لا دلیل علی ایجاب عادة عین ما فعله اذ الامر انما یقتضی ایقاع الفعل وقد حصل واما ان
یکون مکلفا بغیره فلا یکون الامر الاول متناولا لصلوة رکعتین بل لاربع وهو خلاف التقدیر والامر بالشیء یستلزم النهی عن ضده فاذا وجب علیه
صلوة رکعتین وحقیقة الوجوب هو الاذن فی الفعل والمنع من الترک فهو حقیقة مرکبة یستلزم وجودها وجود جزئیها فلا یتحقق الوجوب الا مع النهی
عن الضد فقال بعض اهل السنة انه لا یستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال اخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروری بین قولنا افعل وقولنا
لا تترک والنهی عن الشیء لا یدل علی صحته شرعا لان النبی ص نهی الحائض عن الصلوة والصوم انتهی **و قال** الناصب قول انفق الشافعی فی هذه المسئلة
وهو ان الامر یقتضی الاجزاء لان الامر انما ورد لیخرج المکلف عن عهدة التکلیف فاذا لم یکن المامور به مجزیا عما ورد به الامر فلا یحصل المقصود من الامر
وهو الخروج عن عهدة التکلیف ثم ما ذکره ان الامر بالشیء یستلزم النهی عن ضده هو مسلم الا ان ما ذکره فی معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم ان حقیقة
الوجوب هو الاذن فی الفعل والمنع من الترک بل حقیقة الوجوب هو العزم علی الفعل وایه المنع من الترک فلا یکون حقیقة مرکبة یستلزم وجودها
وجود جزئها الذی هو النهی عن الضد انتهی **و اقول** فی منعه ترکب الوجوب من الجزئین دلیل علی جهله بمذهب امامه وجمهور اصحابه فانهم
استدلوا علی المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ بقی الجواز علی ما فی المنهاج للبیضاوی وشروحه بان الدال علی الوجوب یتضمن الجواز المرکب
من جواز الفعل والمنع من الترک فالدال علی الوجوب متضمن للجواز مقتض له ودال علیه والناسخ للوجوب لا ینافیه اذ لا ینافی الجواز فانه یتقع
الوجوب الذی مفهومه مرکب بارتفاع جزئه الذی هو المنع من الترک فیبقی الجزء الاخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض اذ یکفی فی ارتفاع المرکب ارتفاع
احد الاجزاء وقد صرح بذلک ایضا افضل محققی الناصبیة وهو العضد الایجی فی بعض مسائل المباح من شرحه علی اصول ابن الحاجب حیث قال قالوا المأذون
فی الفعل حاصل فی الواجب والمباح وهو تمام حقیقة المباح وجزء حقیقة الواجب لاختصاصه بقید زائد وهو انه غیر مأذون فی ترکه اه ثم سلم الجزئیة واجاب
عما قالوا بان للمباح ایضا فصل هو المأذون فی ترکه انتهی واما ما ذکره الناصب من ان معنی الوجوب هو العزم علی الفعل فهو من اختراعاته اذ لیس ذلک
معناه اللغوی ولا الاصطلاحی فان معناه لغة علی ما فی شرح المختصر وغیره هو الثبوت والسقوط وفی الاصطلاح خطاب الطلب لفعل غیر کف ینتهض ترکه فی
جمیع وقته سببا للعقاب وقیل الواجب ما یعاتب علی ترکه وقیل ما یخاف العقاب علی ترکه وقال القاضی ابوبکر ما یلزم شرعا تارکه بوجه ما وحاصل الکل
یرجع الی الترکیب المذکور کما یظهر بادنی تامل ولو کان حقیقة الوجوب هو العزم علی الفعل کما توهمه لکان تحققه وصدقه فی جمیع ما یقصد الیه من الافعال
الواجبة والمستحبة والمباحة والمکروهة والمحظورة علی حد واحد لان العزم یتحقق فی الکل وبطلانه اظهر من ان یخفی **قال** المص رفع الله درجته البحث
الخامس فی التخصیص ذهبت الامامیة ومن وافقهم جماعة الی ان الاستثناء لا یجب فیه ان یکون الباقی اکثر من الخارج وخالف فیه جماعة من السنة وهو خطاء
لانه یخالف نص القران قال الله تعالی ان عبادی لیس لک علیهم سلطان الا من اتبعک من الغاوین ثم قال الله تعالی فی موضع اخر قال فبعزتک لاغوینهم
اجمعین الا عبادک منهم المخلصین فلو وجب بقاء الاکثر لزم ان یکون کل واحد من الغاوین والمخلصین اکثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامیة ومن
تبعهم الی ان الاستثناء من النفی اثبات وقال ابوحنیفة لم یکن اثباتا وقد خالف فی ذلک الاجماع وقول النبی ص اما الاجماع فلانه دل علی ان قولنا
لا اله الا الله توحید کاف فیه واما قول النبی ص فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منی دماءهم واموالهم
وذراریهم ولو لم یکف هذا القول فی التوحید لم یکن موجبا للعصمة انتهی **و قال** الناصب خفضه الله قول انفق الشافعی ان الاستثناء لا یجب ان یکون الباقی
اکثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حکم المستثنی منه وذلک البعض قد یکون اکثر وقد یکون مساویا وقد یکون اقل مثلا اذا قلنا جاءنی
القوم الا العشرین منهم فیجوز ان یکون القوم ثلثین فاستثنی منهم عشرین وبقی عشرة فالباقی اقل ویجوز ان یکون اربعین فالباقی مساو وان یکون
خمسین فالباقی اکثر واما ما ذکر ان المخالف خالف نص القران فهو غیر وارد علیه ولا یلزم ما ذکر من لزوم کون کل واحد من الغاوین والمخلصین اکثر من
صاحبه لان الایة الاولی مقولة من الله تعالی والثانیة حکایة عن قول الشیطان فکان للمخالف ان یقول ان الغاوین فی کلام الله تعالی اقل من المخلصین
وفی ما نقل عن الشیطان اکثر لان الشیطان ادعی غوایة الاکثر والله تعالی حکم بغوایة الاقل وکذا فی المخلصین فلا یلزم ما ذکر ثم ما ذکر ان الاستثناء من
النفی اثبات فهو موافق لمذهب الشافعی لان مدلول الاستثناء لغة هذا وذهب ابوحنیفة الی عدم لزوم هذا وما اورد علیه من مخالفة الاجماع و
الحدیث فغیر وارد علیه لان فائدة الاستثناء اثباتا بعد النفی فی بعض الصور لا یفید لزومه انتهی **و اقول** فیه وجوه من القدح والملام اما اولا

فلان

فلان استدلاله علی ما نحن فیه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الی اخره مقدوح بانه اول المسئلة وعین النزاع ومصادرة علی المطلوب
کما لا یخفی علی المتامل واما ثانیا فلان ما ذکره من ان للمخالف ان یقول ان الغاوین فی کلام الله تعالی اقل من المخلصین اه مردود بان الغاوین فی کلام الله
تعالی ایضا اکثر من غیرهم بدلیل قوله تعالی وما اکثر الناس ولو حرصت بمؤمنین اذ دل علی ان الاکثر لیس بمؤمن وکل من لیس بمؤمن غاو ینتج ان الاکثر
غاو واذا ثبت جواز استثناء الاکثر ثبت جواز استثناء المساوی بطریق الاولی کذا فی النهایة للمص قدس سره وشرح المختصر للعضد الایجی وبعض
ما ذکر الناصب من جانب المخالف محرضا علی المخالفة ولعل الناصب انما قال بکثرة المخلصین وقلة الغاوین مع ان القران یدل علی انعکاس القضیة
لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بکثرة اصحابه من اهل السنة وکونهم السواد الاعظم وقلة الشیعة وندورهم فلو لم یکذب علی الله تعالی ههنا بکثرة المخلصین
لتطرق القدح علی ما افتخر به من الکثرة وتجه من الشیعة ان یقولوا لا خیر فی کثیر واما ثالثا فلان ما ذکره اخرا فی نصرة ابی حنیفة فهو عین التحکم والخدیعة
لان اجماع اهل اللسان علی ان قولنا لا اله الا الله یفید التوحید لیس لموافقة حکم الشرع ولا لاجل انهم وجدوا ذلک الترکیب فی بعض الصور مفیدا للاثبات
من النفی فقاسوا علیه غیره حتی یتجه ان یقال ان افادة ذلک فی بعض الصور لا یفید لزومه وتوضیح ذلک ان کفار قریش ما کانوا عارفین باوضاع الشرع
سیما فی اول البعثة وکانوا یفهمون من کلمة التوحید نفی الالهیة عن غیر الله تعالی واثباتها له تعالی ولهذا کانوا یقولون اجعل الالهة الها واحدا فظهر
ان هذا الترکیب الاستثنائی یفید ذلک فی جمیع الصور کما ادعاه المص **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة ومن تابعهم الی ان الکتاب قد یخصص
بمثله کقوله تعالی والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم مع قوله ولا تنکحوا المشرکات وقال بعض الجمهور لا یجوز والقران یکذبهم انتهی **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی جواز تخصیص عموم الکتاب بالکتاب لورود ذلک فی القران کما ذکر فوافق الشافعی فی هذا والمخالف یقول فی جواب
ما ذکر من تکذیب القران ایاه ان تخصیص المحصنات من اهل الکتاب عموم من السنة ولیس هو تخصیصا من المشرکات لعدم دخولهن فی المشرکات
لان اهل الکتاب لیسوا بمشرکین انتهی **و اقول** یتوجه علیه ان الشارح العضد من محققی اصحابه قد استدل بالایتین کما استدل بهما المص ثم قال
فان الذمیة مشرکة للتثلیث وغیره انتهی فلم یبق الا العناد وتحقیق الکلام وتوضیح المرام ان ما ذکره الناصب تقلید الغیر ان اهل الکتاب لیسوا بمشرکین
مبنی علی شبهة هی انه تعالی فصل بین اهل الکتاب والمشرکین بعطف الثانی علی الاول فی مواضع من کتابه فلا تخصیص ولا نسخ وههنا ظاهر لانا لا نسلم
ان العطف یقتضی المغایرة مطلقا بل اذا لم یدع الی العطف فائدة اما معها فلا کقوله تعالی وجبرئیل ومیکائیل ونخل ورمان مع انا نقول ان العطف
ههنا للعام علی الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغایرة المعطوف للمعطوف علیه والحال ههنا کذلک فان المشرک اعم من الکتابی والدلیل علی دخوله فی المشرک
ما اشار الیه الشارح العضد من قوله تعالی فی حق اهل الکتاب وقالت الیهود عزیر ابن الله وقالت النصاری المسیح ابن الله الی قوله سبحانه عما یشرکون و
لقول النصاری بالتثلیث الذی هو عین الشرک نعم صدق هذا الاسم الیهود ابعد کما لا یخفی **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة
وجماعة تابعوهم الی ان مذهب الصحابی لیس مخصصا لان العبرة انما هی فی کلام الله وکلام الرسول ص والصحابی لیس احدهما وقوله لیس حجة ولو کان
حیا وذهب الیه شیء خالفناه بالحجة ولم یجز لنا تقلیده فاذا کان قوله حیا خالیا عن المعارض لیس حجة کیف یکون قوله بعد موته مع معارضة کلام الله تعالی حجة
وقالت الحنفیة والحنابلة انه مخصص وهو خطاء لما تقدم انتهی **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الصحابی وقوله من الدلائل غیر المتفق علیه وما ذکر
من عدم حجیة قول الصحابی لان العبرة انما هی فی کلام الله وکلام الرسول والصحابی لیس احدهما وقوله لیس حجة فهو وارد علی ما ادعاه من حجیة قول الائمة و
اجماعهم فان ادعی انهم الرسل بعد محمد ص حتی یکون قولهم واجماعهم حجة فهذا شیء اخر انتهی **و اقول** ما توهمه واردا علی ما ادعاه المص لیس بوارد لان
المص اراد سوق الدلیل ههنا علی وجه لا یبقی للخصم مجال المناقشة والمکابرة فحصر العبرة بکونها فی کلام الله تعالی وکلام الرسول علیه السلام لان الخصم لا ینکرهما
والا فانهم یعتبرون بقول ائمة اهل البیت علیهم السلام واجماعهم کما یعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندهم بل عند غیرهم ایضا ولقوله ص انی
تارک فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا کتاب الله وعترتی اهل بیتی حبلان متصلان لن یفترقا حتی یردا علی الحوض فانه صریح فی حصر التمسک فیهما بعده ص و
القول بانه یقتضی وجوب التمسک بالکتاب والعترة ولا یلزم من ذلک ان یکون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذکرهما معا لو اقتضی توقف حجیة قول العترة
علی انضمام الکتاب لاقتضی العکس ایضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامیة ایدهم الله تعالی عن الامام الهمام الصادق ع انه قال حدیثی حدیث
ابی وحدیث جدی حدیث رسول الله ص فلا حرج علیکم اذا سمعتم من حدیثنا ان تقولوا قال رسول الله ص وعلی هذا حصر العبرة والحجة فی کلام الله تعالی وکلام الرسول
علی ما فعله المص لا ینافی ما ادعاه من حجیة قول الائمة واجماعهم ولا یحتاج الی دعوی انهم الرسل بعد محمد ص وان کانوا هم الحجة بعده ص الی یوم القیمة کما اعترف
به المولی الفاضل العارف قطب الدین الانصاری الشافعی الشیرازی فی بعض مکاتیبه المشهورة حیث قال چون باب نبوت مسدود شد و وحی از زمین منقطع
شد زمین بخدا نالید حق عز وجل وحی بر زمین کرد که ساکن باش که من اکو نبی بر تو نمی‌دارم جماعتی بر تو بدارم که قلوب ایشان قلوب نبیا باشد لاجرم
در جز مدة کرد زمین میگوید که من قلب وعلی ص یمشی علی ظهری حجة خدای از ارض منقطع نشود وهمیشه در زمین نور اسمها باشد که چنانکه دابة الارض
امتحان مؤمن وکافر است وامتحان مقبل ومدبر است علی ص مکرر اینجا فرموده انا دابة الارض انتهی کلامه **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامیة ومن
تابعهم الی ان العادة غیر مخصصة للعموم کما لو حرم الربا فی جمیع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا یخصص عموم تحریم الربا فی کل الطعام لان العبرة انما هی بلفظ
الرسول ص او بلفظ الکتاب العزیز وهو الحاکم علی العادة فلا یجوز ان یکون العادة حاکمة علیه وخالفت الحنفیة فیه وقالوا ان العادة ههنا حاکمة علی الشرع انتهی

وتکن

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مهملا يمكن حمله على العادة وتخصيصه بها واما ما ذكره ان ابا حنيفة يلزمه ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعى ان العادة مراد الشارع فكانه حكم في المعتاد انتهى **واقول** مراد المصنف انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم حاكمة على الكتاب والسنة واللازم بط ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا انهم لو اجتمعوا على عادة مع التخصيص لكن المخصص ح ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع محل المسئلة فلا بد لاثباته من دليل ودونه خرط القتاد **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في النعم زكوة ثم قال في الغنم زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون مخصصا وموضحا لما بيناه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول وافق الشافعي في عدم التخصيص ههنا لانه بيان الفرد لمن جعل عليه الحكم فيه لمصلحة ان عيرها وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة لذكره وليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى **واقول** كانظن ان هذا الناصب الشقي حمار وقد ظهر من استعداره ههنا لابي ثور انه ثور ثور ثار وعجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه **شعر** هو الثور قرن الثور في حزمه ومقلوب اسم الثور في جوف جبته **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما اذا قال عندي بالفرايض بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم تطلق ولا يعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين فانه مذهب المعتزلة وقد حققنا فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى **واقول** هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المصنف ههنا فلا وجه للترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني ايضا بل يقول بجواز التاخير جوازا مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان مع امتناعه عنهم بالغير كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكر المصنف سابقا في مبحث لطف تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله علينا النفس في المواضع المفروضة والحاجة اليه عند المفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء النابع مع شدة العطش وعدم الضرر به واما ما ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه جاهل في ذلك لان اللزوم ظاهر لا ستره فيه غاية الامر انه لا يكون الاغراء وغيره من القبائح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى واثبتنا كونه منزها من القبائح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما ابتنى تبنيا وملكا كبيرا **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال النسخ قبله وان كان مفسدة استحال الامر به اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد والنهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيره من الواجبات والقبائح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد ولا اشتمال في الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهي لا يجوز على الله تعالى لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته فان النسخ في الخبر لا يكون عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الظلامات فهو مجاب بالاجوبة السابقة وقد يذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر **شعر** يا من يقول لدى تقرير مذهبه بالحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن مفقود والقبح فيك موجود من الجهل انتهى **واقول** ان قوله لان الشارع ينهي بعض الاحكام ويبدء البعض الاحكام الاخر منها لما يعلم من مصالح العباد صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليدا لاصحابه حيث كان القول بالتعليل

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك لانكاره لهذا على انا قد اتممنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وبينا ان المنكر لذلك معزول عن العقل فتذكر واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصوره كافة وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه وما اودعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز نسخه بنقيضه بان يكلفه بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة مبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره من انا ذكرنا ان ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد به ان النسخ عنده في نفسه كذلك فلا نبالي به وان اراد ان الاشاعرة كذلك فيكذبه ظاهر ما اطلع على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات وحبائل لا يقع فيها الا اطفال الطريق او من جرم نحوه من الوثوق واما جوابه المختصر من الشعر فيعارض باحسن منه فهو ما اقول **شعر** يا من يسفسط في تقرير مذهبه بان عن حكمه عقلا لمعزول رسول عقلك سيف يستضاء به يهند من سنة الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول فالحسن منك لفرط القبح مهروب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى لسنيك مغلول اللجام وفائدة الايجاز مما غالها غول **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء في صيدها ووجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك منع العمل بالقياس الذي يبتني على اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب لا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول استدل في هذا البحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه العقلية والنقلية فذكر ان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعا ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله صلى اختلاف امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون والاضطراب في الاحكام اليقينية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القران بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لاول الدلائل العقلية التي ذكرها المصنف وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب طريق لا يؤمن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يترائى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر البطلان اذ كثيرا ما يخفى الجهة فيه وفيما يترائى مماثلا لغيره والحاصل ان كلا منا في اقيسة لا يعلم تماثل الفرع مع الاصل فيها في نفس الامر اذ كل قياس لم يعلم الجامع فيه مثلا من قبل الشارع داخل في القياسين الذين وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بهما وهما ما كان منصوص العلة وما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او بالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه سابقا فجاز ان لا يكون ما هو مشترك في نظرنا منشأ مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما ذكر المصنف لانتفاء ما ذهب اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل تقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع المواد بل قلنا ان في بعض المواد مما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا مطلقا حتى يستلزم الاشكال في القول بالحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة مرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف بعض من المدن المتفرقة والاماكن المختلفة على رسول الله صلى في وقته وعلى وصيه القائم مقامه من بعده فيسألوا عن معالم دينهم ويستضيئوا فيما اشتبه

عليهم فذلك رحمة لهم ولمن يعودون اليه فينذرونه من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها وتباينها وتضاد اقوالها وافعالها
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها او اتفقت سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القران من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التباين
والاختلاف ما فيه بيان شاف واما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب بوجود اخر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد فالاختلاف في
مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء اخر منه ببياض النهار والحاصل ان وحدة
الموضوع والمحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا انه اذا كان الاختلاف في مسئلة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا حتى يرد عليه المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ الجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وكذلك اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لاستلزامه فوات المطالب
١ التي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس الى غير ذلك من المقاصد التي لا تتيسر الا في الليل نعم وقوع النهار في محل اخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فيوم استناده
بحال الليل ليل الليل اعده لاجله هذا وقد نقل صاحب المواقف في خطبة كتابه عن بعض الاكابر انه قال في بيان معنى هذا الخبر ان مراده ص اختلاف هممهم
في العلوم فهمة واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة اخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
اختلف هم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة
كما لا يخفى انتهى ثم ما استدل به الناصب اخرا من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انما يتم بعينه في الادلة القطعية والجواب الجواب
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء
شاهد على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير وتاويل الاختلاف بالاضطراب في نظم القران دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر
وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد اركان ما نحن فيه ما ذهب اليه في توجيه الحديث الحارث المذكور ما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج علي ع
ابي بن كعب رض على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم ان الاختلاف رحمة هيهات ان الكتاب رد ذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم فقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة وهم آل محمد ص الى
اخره قال نور الله درجته واما السمع فقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة قال
امير المؤمنين ع لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعياهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان يحكم برايه لجعل ذلك لرسول الله ص وقال اياكم والمقاييس فما عبدت الشمس والقمر الا
بالمقاييس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي ص قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو بالبصرة اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله ص فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وابي
عبد الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء الاعيان مع انه من الاحوال العظيمة وعموم البلوى به وقال
١٢ الناصب خفضه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الايات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور
في القران لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يفيد وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان
انهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع من الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه
ثم ان تلك الايات وان افاد المطلوب فهو معارض بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الايات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد للتحذير له على الاحتياط
لبطلان الاشتراك في الوصف لا لمنع الاحتياط في القياس ولا شك انه امر صعب واما ما ذكره من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي فهذا وارد في تفسير القران وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ان معنى الاب ما هو فقال هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما
ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه مذمة عن اصحاب الراي وترك الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن عدهم من
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فغير مسلم لا شك ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كان في قطر من بلاد
الاسلام ووصل اليهم علوم النبي ص من الصحابة فلو كان المنع منه مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد

نو

العلماء المشهورين وكالائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من
الحيوانات ما يحصل بتولده في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه وامكان هذا لا يمنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتقرر
حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بورود النص والاجماع
فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة ولو قال الشيعي يحكم به الامام
ونصه كنص الله فنقول انتم حصرتم الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر وهذا الباقي اما ان نقول انه في السرداب او مختف سائر في البلاد فعلى جميع
التقادير اعترفت بعدم امكان الوصول اليه لا استغناء عنه فلا بد لك من القول بالقياس انتهى واقول كانه تكلم الناصب هاهنا على لسان اول من
قاس حيث اتى بما لا يحصى من الوساوس الوسواسية اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن مما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي
يجوز معه النقيض مرجوحا والوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان
المراد بالظن في الايات المذكورة الشك والتردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد به ذلك
التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المسخرين لابليس واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الايات المذكورة وردت في شان الكفار وعملهم بالظن في عبادة
الاوثان كما اخترعه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وخصوصية
السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة التي خصها الشارع بالاعتبار
واخرجها عن عموم الايات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه وبه يندفع
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم تكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسئلة بل
هو من قبيل ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك بالادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع
به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المظنون اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن والكلام
فيه لا في الاول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل بها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الكلام لان
العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية لا في الفقه ومسائله وجب ان يستفاد من الادلة التفصيلية وايضا لو كان الامر كذلك لكان تفسير الفقه
بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حتى لو ظن انها واجبة علم وجوب
العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل بها لان الدليل غير تام في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم بها ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب
العمل بالاحكام الوجوب في الندب وفي الكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه
مما يجب العمل به شرعا اول المسئلة وعين النزاع كما عرفت مرارا واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو اقوى
ادلة القوم وتقرير استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت من النهر والمعبر السفينة التي هي اداة العبور والموضع
الذي يعبر منه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبر الرؤيا عبرها اي جاوز بها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحته لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع وتجاوز منه اليه واورد عليه قدس سره في كتاب
١٣ النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس العقلي انه معتبر ويقال للبالغ في تنبه القياس ومعرفة شرائطه
واثبات الاحكام به اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر وقليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال ع السعيد من وعظ بغيره اي عبر
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك ولبعث دليلكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبقه الى الفهم الثاني سلمنا انما
ذكرتموه حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسبه فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاز لكن ليس الامر بها
امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر من الدليل الى المدلول ففيه الاعتبار مشترك بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة
الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على
خصوصيات ما به الامتياز بالدلالات الثلث فلا يدل على النوع الذي ليس الا هو مجموع ما به الاشتراك وما به الامتياز فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه
لان القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر باحد
انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالنوع
الاخلال بالمهية فلا يكون المتيقن مامورا به او يجب الجميع وهو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول يمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المامور به في

في الآية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي لفظا والا صار معنى الآية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو معلوم البطلان فوجب
تقدير نوع آخر غيره وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيدكما مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومسمى الاعتبار
حاصل في الاتعاظ ففي ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب ساير انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع آخر غير الاتعاظ فههنا
انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع
بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص والاتعاظ والازدجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على
ايجاب القياس الشرعي لان الآتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال ههنا لان
حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع آخر من الاعتبار والامر باحد هذين
الاعتبارين ينافي الامر بالآخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو محال فلم يبق الا اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الامر اولى
من العكس وعليكم الترجيح بل هو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق
شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس حجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مأمورا بالاعتبار فان عند تعادل الامارات فيما لم ينصب الله
عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض كيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مأمورا بعده باعتبار آخر وفيما لو قال لوكيله اعتق
غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مأمورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكن ظنية
لا قطعية لانكم بينتم ان الاعتبار اسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل الى تعيين المسمى ظني ومسئلة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه
يفيد اليقين لكنه امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر رسول الله
اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل
في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ لخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف
الاصل وبمنع عدم صدق المعتبر على القايس لصحة فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها نعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على
الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ بمجاز العدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للآخرة
كما يقال لغير المتدبر في الآيات انه اعمى واصم ومعنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ
نعم يؤكد احدهما بالآخر فنوع اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الآية ليس مطلق
المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صفته ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق
الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كالجواب عن مسئلة بما لا يتناولها يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها وغيرها كان
حسنا وفيه نظر فان المأمور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فلا نظر وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى
يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مأمورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء
اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر بمنع تعلق الامر بمطلق الاعتبار بل بالمناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما يأتي وقيل ايضا انه
اثبات القياس والاستثناء اخراج الصلاحية لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص
لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الآية وبعدها والا جاء الركة والذي يناسبها هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والا صار المعنى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم في حق غيرهم الا بنص وارد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ
ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبدا على ذنب ثم امر الآخر بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع ١٤
وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال وكما يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنص وارد
في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا فان دلالته يضعف بمكن القياس
على محل التخصيص وعن السابع بعموم السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسئلة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان
من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على
ما تقدم فان اعتبروا مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل ولا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع
بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين مشافهيه في ذلك شيء وقول قد وقع في استدلال القايلين بالقياس الذين بنوا على اساس بآية الاعتبار وفي هذا
المنكرين له بالبناء على صدر الآية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة اتفاقية وهي ان القايلين بالقياس كانهم في هذا
الاستدلال الساقط بادنى سعي في ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تأمل واما
خامسا فلان ما ذكره في تأويل كلام مولانا امير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المص استدل على ذلك باجماع اهل البيت ع ونحن
نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وآبائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة

عن الشافعي وابي حنيفة وغيرهما وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصر المص على ايراد قول امير المؤمنين فقط اكتفاء بالاصل ردا للاختصار
وقد روى اصحابنا وغيرهم من روايات غيره من الائمة ع ايضا ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التأويل فمن ذلك ما رواه سيد المتألهين
حيدر بن علي العبيدلي الآملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة وهو انه قال جئت الى حجام بمنى احلق راسي فقال لي ادن ميامنك
واستقبل القبلة وسم الله تعالى فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق ع
قلت اشاهد ام غايب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت
عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد ص فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال
لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله ص فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت
بغير رأيي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس الله تعالى ابليس حين امره بالسجود لآدم ع فابى وقال خلقتني الله علام
من نار وخلقته من طين ايهما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تعالى في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة اينقاس لك هذا
قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تعالى في البول بالوضوء وفي المني بالغسل اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او
الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحايض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المرأة ام الرجل قلت
المرأة قال فلم جعل الله تعالى في الميراث للرجل سهمين وللمرأة سهم اينقاس لك هذا قلت لا قال فبم حكم الله تعالى فيمن سرق عشرة دراهم القطع واذا قطع الرجل
يد رجل فعليه خمسة الف درهم ديتها اينقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر آية من كتاب الله عز وجل وهي لتسألن يومئذ عن النعيم انه الطعام
الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه به قلت
الى البخل قال افيبخل الله تعالى قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا آخره وقد روى الدميري الشافعي ذلك في حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسولة الامام ع
بان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحايض لا تقضي الصلوة دفعا للمشقة لان الصلوة يتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه
في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام ع من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الرأي والقياس غير صالح
لان يكون مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرف الا منهم
عليهم السلام ولو كان امثالها مما يعرفه الدميري واضرابه من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام ع لما عجز ابو حنيفة رئيس القوم في ذلك المقام و
وقع في مضيق الافحام واما سادسا فلان ما ذكره من ان ما نقله من قول ابي بكر على حجية القياس وهو قوله اقول في الكلالة برأيي حاول الاحتجاج
عن نفي ذلك بنظره من قوله على سبيل الالزام والا فقد رد المص في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برأيي ليس بالقياس فانهم
على ان الغزالي في المنخول نقل الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايضا حيث قال والذين زعموا ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تعالى ان بعض
الظن اثم وبقول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا حكمت على القرآن برأيي انتهى ويمكن ان يقال انه لما شاع استعمال الرأي في القياس فالظاهر ان
يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام ايضا الاحتراز عن استعمال الرأي في القرآن باثبات الحكم بمجرد الظن الضعيف والاحتمال السخيف كما بني عليه القياس ويؤيد
هذا ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله ص من تكلم في القرآن برأيه فقد اخطأ حيث قال المراد بالرأي الذي يغلب من غير دليل قام
عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهمه الناصب كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس مدفوع بانه ان اراد بالاستمرار
والاجماع اجماع جميع المسلمين في ساير الازمنة بالمنع من القياس واستمراره منهم فالمص لم يدع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الاربعة و
١٥ ان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلام واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لا يوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا اول قارورة
كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اصل ما بنوا عليه خلافة خلفائهم الثلثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المساجد
عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه ص اياه في اعظم امور الدين
وهو الصلوة فقاسوا عليها ساير الامور انتهى ولبث القياس بما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسائل
الفقهية وسببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام ولتقرر رياستهم المحبوبة لهم فيما بين الانام فلهذه المصلحة اجمعوا على عبادة
من غير مبالات بمخالفة الرسول ص واهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما روي في النهاية والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا انتهى واما ثامنا فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين
ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب فان ابا محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه
قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا بأس بنقل كلامه في هذه المقالة وان ادى الى الاطالة لانها في معرض الجحود وقيام الحجة بشهادة الخصم وكذا وان
تعددت الشهود فنقول قال في مسائل الاصول من كتاب المحلى ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي لان امر الله تعالى بالرد عند التنازع الى كتابه
والى رسوله ص قد صح فمن رد الى قياس والى تعليل يدعيه او الى رأي فقد خالف امر الله تعالى المعلق بالايمان ورد الى غير من امر الله تعالى بالرد وفي هذا ما
فيه قال ابو محمد وقول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللرأي لانه لا يختلف اهل القياس والرأي

منهم اجمعوا على العمل به ... الشافعي وغيره من الفقهاء ... وكان بين ... عنا الشافعي لا ينكر القياس

انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كل ما نزل
اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى رأيه ولا الى رأي غيره ونسأل من قال بالقياس
هل كل قياس قاسه قايس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من
التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا وان قال بل منها حق ومنها باطل قيل له عرفنا بماذا
يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا
ان القياس قد امر به الله عز وجل سئلوا اين وجدوا ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب
الذي نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي تعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار
القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس هذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين
الا بتعليم الله تعالى له اياه على لسان رسوله صلعم وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا احاديث وايات فيها تشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم
بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله صلعم من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين
او ان تعللوا بما لم ينص عليه الله تعالى به فهذا باطل عليهم […] بذكر جزاء الصيد […] ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل والاية وحديث مو[…]
بارادة وموضع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم لنريهم
فساد القياس جملة فرأيتهم يموهون بان قالوا انتم اذا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج
بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا شغب سهل الفساد ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس
ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصلكم الذي اثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ولا قول افسد من قول اكذب نفسه […]
وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم ابناء الله واحباؤه
ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم لسانا وذلك كمن ذكرتم من محتج في ابطال حجة العقل لان ما اتى بذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها فظهر تناقضه
من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله واما انتم فلم نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل ثم
نزيد بيانا في فساده منه نفسه بان نريه تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارضكم به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله او اضعف
منه كما نحتج على كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها وتناقضها و
انتم تحتجون معنا عليهم بذلك لسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود
والنصارى من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون
في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم ياتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الاخرى وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس
صحيحا ولا كل رأي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي يتميزان به من القياس الفاسد والرأي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا يقيسون
الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان ان دمر عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم جواب […] سبيل ابدا وبالله
التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون انتم اضافته الى النص بارائكم باطل وفي ذلك خولفتم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبهم انهم لا سبيل لهم الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر
بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضي الله عنه فان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد
الملك بن سعدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر
منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب هم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم
فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله فيها ان المسلمين عدول كلهم الا المجلود في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس
حجة لو صح فكيف ولم يصح اما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم […] مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الاخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او رأي هذا ما لا يظنه
بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في اية من كتاب الله برأيي او بما لا اعلم وصح عن الفاروق رضي الله عنه
قال اتهموا الرأي على الدين وان الرأي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان رضي الله عنه في فتيا افتى بها انما كان رأيا رأيته فمن شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالرأي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضي الله عنه انه قال ايها الناس اتهموا آراءكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه
من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه سأقول فيها بجهدي برأيي فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ
فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريء وعن معاذ بن جبل في حديث يبتدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله صلعم فاياكم واياه
فانه بدعة وضلالة وعلى هذا يحمل كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا امر حتم لكن اشارة بعفو وصلح او تبرع فقط لا على سبيل الايجاب

وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد
تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة والله تعالى الموفق نا احمد بن قاسم نا ابي قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي
نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق السبيعي عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله صلعم تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة
كلها اما فرض يعصي من تركه واما حرام يعصي من فعله واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يوجر من
فعله ولا يعصي من تركه واما مكروه يوجر من تركه ولا يعصي من فعله واما مطلق لا يوجر من فعله ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه وقال الله
عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا
احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد
عن ابي هريرة ان رسول الله صلعم خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله صلعم فسكت حتى اعادها ثلاثا فقال
رسول الله صلعم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن اخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي صلعم فلم يامر به ولا نهى عنه فهو
مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امر به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان نفعل مرة واحدة يؤدي
ما لزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة باحد الى قياس او رأي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول
بالقياس الا حتى يوجد تحريم القول به نصا في القرآن قلنا لهم قد وجدنا لكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال
تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله
الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب امثال في دين الله تعالى ثم يقال لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول
بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام الاعصوم حتى يوجد تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بماذا تنفصلون
فالحق انه لا يحل ان يقال على الله تعالى انه حرم واحل او اوجب الا بنص فقط وبالله تعالى التوفيق واما ثانيا فلان ما ذكره من انه لا شك في وجوب العمل
بالقياس لان الضرورة داعية اليه قد علم بطلانه مما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلعم قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى
جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس الخ وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها واجناسها متناهية يمكن
التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان
في زمان سابق فهذا احتمال بعيد وامر نادر اخذه مما سمعه عن المورخين من تولد البغل في زمان السلطان المؤيد […] ولا يلزم من تعذر معرفة
مثل هذا النادر لو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد وغايته التوقف عن كل لحمه واستعمال جلده ونحو ذلك كما ورد في رواية عن عمر بن
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله صلعم فان جاءك ما ليس فيهما
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نسلم ان الانبياء مامورون بتعميم الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم
مكلفون بما يقدرون على تبليغه وبما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضدي ايضا كما جاز وجود حيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان
السابق جاز ان يكون ذلك الحيوان واجدا على صفات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا وامكان هذا لا يمنع البتة والاولى
في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بعد نبيه صلعم حجة على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين عليه السلام للخلافة وقد وقع الوفاء بالبيان عن احد عشر منهم
كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر عليه السلام انما كان خوفا من الامة فاذا حرموا عن تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض الله
على عباده الاخذ منه كان ذلك وبال امرهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق بعض احكام الشريعة عن
الامام الاستغناء عن وجوده واستعمال التشريع في الاحكام وسلوك سبيل […] مسالك الخطأ والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر
الامامية نوجب السلطان الظاهر وقد يوجد لكن الامة قد اخطأت في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام من وجود
ما كلف به قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد لاوامره وانزجار المكلفين يحصل مع الاختفاء لان كل واحد من العصاة يجوز ظهوره في تلك
الحال فيزجر بذلك عن الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب
التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار نفيه لنا انه ثبت
في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لما علمت ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل و
لنا ايضا انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتفق حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان يقول الناصب بجريان القياس فيه خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلا بد له من ترك متابعة اولئك من قاس والتماس اجتماع الناس على مولانا امام الجنة والناس ليتبا لو انظهوره بركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما للشيطان الرجيم واقلاعا عن باطله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطأ لان الاحكام خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى عنا وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك ثم ان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله وحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون واكدها باية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم امتثال اوامره انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول الاستحسان من الدلايل الغير المتفق عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكر من الدليل على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبنى عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا ينافي ما سبق من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة المحسنة فيه ضروري معلوم بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك ثم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقدما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى **و اقول** لا يخفى ان بناء كلام المصنف في ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب لا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه وبالنظر الى هذين المعنيين ايضا رد عليه الشافعي فقال من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر من قائله وممن يجوز التمسك بلا حاجة الى دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه ويدل على ارادة ابي حنيفة لاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلفه له بعض المتأخرين من اصحابه ما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان يزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا لا حد وذلك غالب في العرف من شغل زاوية البيت بزناء واحد انتهى وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد فمردود ايضا بانا نختار الشق الثاني ونقول قد بينا ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعد عند الشيعة بل كان يعمل ببديهة وهمه وبديهة عقله كما يدل عليه ما سبق من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا يأخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما رد عليه الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضد على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة بنى ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له الذرع وابتلي من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع **قال** المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة تابعوهم الى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي صلى الله عليه وسلم عندنا محال على ما تقدم في العصمة خلافا لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسايل الواردة عليه حتى يأتيه الوحي لانه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي يحرم عليه الرجوع الى الظن للاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل اجتهاده في كثير من المسايل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجوز له الاجتهاد في بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل له من عند نفسه والجواب ان الايات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما مصرح او مستنبط مما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فان ما حصل من الاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب ما سبق ان هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطاء الرابع تأخير الاجوبة من المسايل لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التأخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

الشواغل

الشواغل التي تمنعه من هذا الامر في القول بعد الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال مع جواز التأخير والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكابه للحرام لقدرته على اليقين عن الوحي فالاقتصار على الظن حرام عليه والجواب منع قدرة اجتهاد الفرق هذا او غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور والسادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول ولا يدل على حد تداخله في مطلق الاجتهاد والسابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسايل ولم ينقل والجواب ان مجتهده متداخلة في النصوص فذكر في جملة عداده انتهى **و اقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا محصل له وانما الاحكام يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله ولا مانع له من ذلك ثم اذ رب فضيلة يتركها المانع كما انه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول القاطع انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو وحي لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الاولى فاسد نقضا فلانه لا محصل لقوله او مستنبط مما صرح به عند القوله ما صرح به فانهم واما معنى فلان كون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه واثباته هو الاستنباط مما صرح به تعالى غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يجتهد برأيه من تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي ولما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تعالى فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن الاية الثانية كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا ولا يلزم صحة ان يقال المجتهدون من امته لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الاية ان كلامه صلى الله عليه وسلم خال عن شايبة الريب ليس كلام المجتهد كذلك وايضا يلزم جواز التناقض في الوحي حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد وعند عدم النص وبيان الحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من ان في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من غير مخصص فان الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح العضد ههنا بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرق بين اجتهاد الرسول وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما حصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي ونفسه حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي صلى الله عليه وسلم الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره كان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا في دفع هذا الجواب تضح دفع ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتأمل واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التأخير لعدم حصول شرايط الاجتهاد الى آخره مدخول بان التأخير في كلام المصنف قدس سره انه صلى الله عليه وسلم كان يؤخر جواب المسايل الى نزول الوحي بمعنى انه بعد التأخير كان يجيب بان الوحي نزل بكذا فلو كان جواب بعض المسايل بالاجتهاد لما اطرد التأخير في الجواب على ذلك الوجه وايضا التأخير في جواب المسايل كان كثير الوقوع وكان اكثر السؤالات عنه في مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال بامر يمنعه من جواب سؤال المسترشدين فاحتمال كون التأخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام في الكثير الشايع والحاصل ان الشايع المستفيض من حاله صلى الله عليه وسلم عند سؤال ما كان يؤخر الجواب عنه انه كان يعلل التأخير بانتظار الوحي من الله تعالى وما كان يرتب القياس الفقهي فلبس ما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما ما وعم من ان ما ذكره المصنف في تأخير الاجتهاد من لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لازم في تأخير الوحي مردود بان تأخير الوحي مما جاز على الله تعالى لمصلحة كابتلاء القوم او غضبه عليهم ولانه لا يجب عليه تعالى شيء على قاعدة الاشعري بخلاف تأخير النبي صلى الله عليه وسلم في اجتهاده لجواب مسايل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى ولو كان واجبا على الله تعالى جواب كل سؤال في زمان تقدم الوحي يدوم السؤال لكان الوحي نازلا عند سؤال الناس عن تحقيق هذه المسألة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما سادسا فلان جوابه عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث المدفع المذكور فتذكر واما سابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس ممنوع بان المعترض قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد كان كذا لانه لو اجتهد كان كذا وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل عنه انه متعبد به ووضح ما ذكره الناصب من الجواب بعضه كاذب في مقابلة وبعضه غير مرتبط به فتأمل واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن السابع ضعفه ظاهر جدا اذ لو كان مجرد دخوله في النصوص كافيا في ذكره في عداد ها من دون غيره حكمه ويميزه عن غيره لا كتفوا بذكر اقواله وافعاله وتقريراته ايضا مجملا من غير تمييز بينها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي صلى الله عليه وسلم قطعية فلا اقل من بيان ان المجتهدات القطعية وتمييزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسألة حكما وان عليه دليلا ما قطعيا او ظنيا وان المقصر في اجتهاده على تحصيل ذلك الدليل آثم وخالف فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء الاربعة الشافعي وابو حنيفة والاشعري فتارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الافعال وذلك لا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم حصر القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر في الكلالة اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان كان خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله وردت عليه امرأة في المغالاة في المهر

فقال اصابت المرءة واخطاء عمر وخطّا ابن عباس جماعة في قولهم بالعول وقال من انبأني بالمطلاء ان الله لم يجعل في مال احد نصفين وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث الى غير ذلك من الدلايل الدالة على ان التساوي باطل والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال لو حنثر الحنفية المجتهد انه بائن ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها اخر بولي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة فانهم يقولون بتصويب راي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الراي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلايل على هذا المدعى الحق وان كان باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يبقها على احد من الائمة الاربعة لندفع عنه صولته والباطل باطل ولا على المصيب للحق ان يذب عن بطلانه والله يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن تتمة اصول الفقه وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم فقد رددنا عليه ردا شديدا وها نحن نشرع في تتمة فروع الفقه اولا واخرا على شرائط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله للوصول الى المامول انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد فرية بلا مرية لانهم ولا غيرهم من اصحابهم لم ينصوا بان مختارهم ما ذا فان المذكور في الشرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ومالك واحمد بعينهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطية البعض انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا منع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الدلايل التي ذكرها المصنف على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلايل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فان ما ذكره من ان المصنف لم يقم الدلايل المذكورة على احد من الائمة الاربعة اه ففيه انه انما اقامها على ما قاله تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى مما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما قالوا تارة موافقا للمختار عند المتاخرين من اصحابهم لكان متجها فوجه واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة اه لكن موافقة مسلم اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسائل هي كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية وانهم قد قلدوا في تلك المسائل الباطلة فيما بينهم و قالوا بها خلافا للامامية وهذا عين الفساد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد الله ان اوردنا على شريعة الحق ورودا ان ردنا على ما رد به الناصب المارد وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من ازار محبوبات محجوبه وكشفنا عن ساق عوار مرغوبه واظهرنا على خاطبيها من اهل سنته واصحاب بومه وسنته انها شوهاء كريهة ليس تحتها طائل وعوراء قبيحة لا يبول عليها بايل **قال المصنف** رفع الله درجته المسئلة الثالثة فيما يتعلق بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسايل ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف للقرآن حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما اسمج جعل المسئلة عنوانا في صدد علم الفقه فيما للادراك فان اول المسئلة مسايل كما تبر قوله المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول المسئلة الثالثة فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ما ذا يريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل اولى والاشتغال بما هو اولى اولى ونقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهي من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم ويحسب عند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ حلو رقيق سيال كالماء واما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد مسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالايات غير واردة عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لانه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بيسير من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث عبد الله بن مسعود طلب منه الماء فقال عندي نبيذ التمر فتوضا به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المصنف عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انموذج من علوم متعددة كان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسايل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث ثم ذكر مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة قسيما للفقه واصول الحديث اسمج ام جعل مسايل الفقه قسيما لمسايل من اصول الدين كلا بل السمج ارادته الركاكة اللفظية التي يتشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي الذي هو محل السؤال والفحص اي كما كان في ذلك مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم الموقف والمرصد والعين والجدول مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكة في الفهم وسماجة في الذوق

اما ثالثا

واما ثالثا فلان تعقب هذا الجاهل لابي حنيفة في اصلاح فتواه نفخ من غير ضرام فان اصحابه من الشافعية موافقون مع المصنف في فهمهم من النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره المصنف ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ واحده انتهى والظاهر منه انه اراد ذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء به الشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث مدود واه الجن ابو زيد عن ابن مسعود وانه ما اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وآله وان نبيذ ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب نبذ فيه تمرات ليجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة اراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المصنف مردود بان فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ويمكن ان يقال لو سلم عدم الاشتراط فيمكن ان يكون كلمة اذا في قول المصنف اذا كان مطبوخا متمحضة في معنى الوقت والحال اي جوز ذلك في هذا الحال لم يرد به الشرط حتى يتوجه انه اختراع وانكار تجويزه لذلك مردود بما مر وبما ذكره مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا فهو على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضي به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضي به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واستدل بقوله صلى الله عليه وآله تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه بقوله قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب بالتحريم مما لم يطبخا دون ساير الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا نعلم لهم حجة اصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا راي ولا قياس فسقط ولله الحمد انتهى على انه يكفي في الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد ولنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفصيل مذهب الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة وتوضأ بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للعالمين ونكال الخلق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما خامسا فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب اه مدخول بان مدلول الايات صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد المصنف الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الشكل الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان قرر على هيئة الثاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ وان قرر على الرابع بقي انه تعالى جعل الماء مطهرا والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا فهو دليل صحيح وارد فما اورده عليه الناصب المارد مارد كما لا يخفى ان قيل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل يقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز الصلوة به قلنا نص الاية الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز العدول عنها الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد دل فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخلل بينهما شيء ولا ينقض به عليه بما اراد بما ذكره ان رخصة ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من سخايف الاوهام وان اراد ان حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من العنايات المحضة التي لا يلتفت اليها والتحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه كانوا ابقوا الى ان يحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه نبذا لحكم الكتاب وتقليدا لعمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فضل المرسلين فانه قال حيث قال ان الحنفيين قلدوا عمر في ما جبل العنب وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فعلم ان اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره متاخروهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين ع وهو انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهواتهم اولى ان يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهواتهم **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن وللحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغير يسير بواسطة تراب او طحلب واي فارق بين اللازم وغيره انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير التغير اليسير بالمستغنى عنه كالزعفران وامثاله او الكثير بالمجاورة او بما يعسر صون الماء منه وبطول المكث او بالتراب او الطحلب والملح ايضا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو طهور وهذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجعله مذهبا لائمة بل بمذهبه وما الحسن ان قوله عند معارضته للشافعي اطرف كران النعامة في القرى ثم ما ذكر انه اي فرق بين اللازم وغيره فبطلان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه انتهى **واقول** قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما استغنى عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى وبهذا يعلم من قوله الاصح ان ههنا قولا اخر للشافعي او لاحد اصحابه فيمكن ان يكون نظر المصنف الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد ما هو اصرح من ذلك وانما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الفه بعض متاخري الشافعية معتمرا فيه على ما انفرد

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المص بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق
اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فاي فارق بين المستغنى عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغنى عنه ليس كغير
المستغنى عنه لغو لا طائل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث والاثار
الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا مما اورده علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة وبمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب
ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالراي والقياس واما الفهم ومعرفة دقايق العلوم والاصطلاحات وحقايق الحد والبرهان
فكان بعيدا عنه الا عداء ولهذا المذهب الغزالي الى ان يصفه في اواخر كتاب المنخول بالفهم والفطنة ورجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي قد يجتمع مع الفهم
حيث قال ومما خص به من فطنته التي لا يجحد ولا يمارى فيه حتى كان يحفظ القران في اسبوع والموطا في ثلث ليال وشرح جامع محمد بن الحسن في
يدي ... انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدوا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالة المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي
انه قال حكمي في صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد ويحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشاير والقبايل ويقال هذا جزاء من اخذ بالكلام وروى
عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى
لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب ان من هذا كلامه يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة
ليست ضرورية بل استدلالية ولا استدلال عليه في غير علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الاخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين
فضلا عن ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تاويل هذا الانكار بما لا يغني من جوع كما يشهد به الرجوع وما احسن ان يوقع احد له هذا
الناصب الفضول الذي يا كل الخرء لعلماء الورى هيهات هيهات اين الثريا من الثرى وفي لعنة لهذا الناصب الجاهل الفضول مع المص العلامة
الامام الذي لو راه الشافعي لتمنى ان يكون حشو حاشيته والحنفي ان يكون حامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر
نقد علي كي بود خاصيت زطلا خر مهره هر كز كر كشد در رشته در عدن باسيف قاضب ... مخراق لاعب كي كند ذكر كدو نابشد
سفيد در معرض سرو چمن **قال** المص رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم او لا وسواء
كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر الجميع الا جلد الخنزير وقال داود يطهر
الجميع والكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القران على ما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة ان كل
اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغ ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كان بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود
نجاسته ابدا وان كان بالتراب او بالشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف اذا صار بالشمس بحيث
لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا
حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل
بالاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها الدلائل
الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلعم
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن ابن عباس رضه عنهم قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلعم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ وعنه ما رواه البخاري والنسائي
عن سودة زوجة النبي صلعم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله صلعم في الحديث
الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي
ان يسحر فمه بالجص انتهى **واقول** لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية
وما بالذات لا يزول بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ ففيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه
هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به بينهم من اقوال اصحابه ويؤيده ... الفتوى منه بما ذكره المص اباحة العصب
العقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه للطهور وعدم جريان الدباغة في
العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به
المص قدس سره لان جميع المحالات والمناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه ان شاء الله

ان شاء الله تعالى واما ما ذكره من انا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات الخ فمردود بانا نستدل عليه بقول من المفسرين المتفق عليه
ان العين لا يحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع وتقديره باعم الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الاية
على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها دبغ ام لا كما يدل عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل
مستندا بما روي من قوله صلعم لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما في الهداية من ان هذا النهي لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم
لغير المدبوغ ثم لا ارى ذلك قول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ولعل القايل به انما فهم من وصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله صلعم ايما اهاب دبغ فقد طهر وتاخر الصفة عن الموصوف
بطلانه ظ واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقران والبرهان على ان الحديث الاول بعد
تسليم صحته ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لان حصر التحريم
المدلول عليه بقوله صلعم انما حرم اكلها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته
وجب ان يكون سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح بغير مرجح لتساويهما في تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب الحرمة علة للنجاسة
العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا كانت نجاسة عينية لم تزل بالدباغة ولما لطهر جلد الخنزير والكلب بطهرها عند ابي حنيفة كما لا نقول بهم
بعد تسليم كون كل من الثلثة نجاسة عينية القول بتطهير الدباغة للاثنين دون الاخر تحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روي
عن مولانا الصادق عم ان شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال صلعم ما كان على اهلها اذا لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها او
عليهم التحريم بالنقل ومثله قوله عم في حديث عبد الرحمن بن حجاج زعموا ان دباغ الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله صلعم واما
ما ذكره الناصب من ان المص قدس سره لجهله بالاخبار يحكم بمخالفة النص ففيه ان المص غير جاهل بالاخبار التي استند بها ائمة الناصب وهم فيها
لكنه يحكم بكذبها بالامارات الدالة عليه كما اشرنا الى بعضها وبالجملة هو قدس سره يدعي ان مخالفة نص القران بدون حديث صحيح صريح في المطلوب خطاء لا
يحكم بان مخالفة النص مطلقا خطاء كما زعمه الناصب الذي كفره واستحق ان يوجر في حلقه من خرء كلاب هجر او يضرب بسعفات هجر حتى يلتقم الحجر **قال**
المص رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الذكاة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه
الذكاة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين
لان النبي صلعم حكم بتطهير ما يتنجس بلعابه وهذا يدل على نجاسة عينه والا لم يكن لعابه نجسا كساير الحيوانات التي لم يؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى
ان الكلب كساير ما لا يؤكل من الحيوانات وعنده ان ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالذكاة وكذا لحمه وان لم يؤكل وما لا فلا والمراد بالذكاة ان
يذبح المسلم او الكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى **واقول** قد ما يستفاد من كلام المص هنا رده على ابي حنيفة بمنع ما ذهب اليه من
وقوع الذكاة على الكلب ومنع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب قد قرر مذهب ابي حنيفة بان عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالبه به المص
فاين الدفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المص قدس سره قال المص رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات
من الحدث وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا يجب مطلقا وقد خالفا القران العزيز حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي لاجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى ويلزمهما ان يكون الجنب النايم والمغمى عليه اذا رمي في الماء والمحدث كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة بمثل هذه
الطهارة وهو غير معقول والسادس ذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود مطلقا واوجبه احمد
بن حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان
غسل اليدين واجبا لذكره تعالى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة
والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعي خالفا القران فهذا باطل لان النصوص لا تدل على الوجوب
لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية كما لا يخفى واما اخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه بالله وتنقيته من الرياء والاغراض الدنيوية
وليس هذا بنص في وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجاب عنه بعض ائمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد
ان يقدر الثواب فيه او شيء يشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظ وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي
كالثواب والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة له على الصحة واذا لم يكن الحديث دالا على الصحة
فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفة للنص كما ادعاه واما ما ذكر من حصول الطهارة من غير قصد للواقع في الماء غافلا
فهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله الناقص واما ما ذكر من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء
للقايم من النوم فهو مذهب الشافعي ومن اوجبه فقد وجب ظاهر الامر الوارد في الحديث وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي

في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسله ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده
والشافعي حمل الامر على الندب بما سنحوه من قال بوجوبه حمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يضحك
على قوله لان النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين
ما يلوح كذب من راي التفسير لك اسكين الناس ثم ان التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة انتهى
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة
ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء ومجرد الكون على الطهارة مقصود للشارع كما
مر حواله والحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة للشارع كما زعمه الحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما
عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة اليها لا تكون مقصودة بذاتها فسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء
الواحد جاز ان يكون مقصودا لغيره مقصودا بنفسه كالاسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروط صحتها به ثم القول بان الطهارة
ليست عبادة محضة وان المحضة لا يكون غير معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي للقران من ان النصوص
لا يدل على الوجوب لان القيام الى الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان المص لم يقل انهما خالفا نص القران حتى يتوجه عليه ان الاية ليست
بنص في ذلك بل يحتمل وانما قال انهما خالفا القران اي ظاهره ومخالفة ظاهر القران واحتماله الراجح ايضا بلا قيام مانع يعتد به في معرض البطلان
ايضا قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وانما قلنا
ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على وجه ذكره المص وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل
بها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقات الامير البس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل
هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس ثوبك للملاقات
الامير واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية ليس بمجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب
ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا تامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية
ويقرر الاستدلال برهانيا ان النية واجبة في الطهارات لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيه النية اما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة واما الكبرى فلان الكريمة الاخيرة دلت على وجوب اخلاص عبادة الله تعالى
في الخلاصة كل ما يجب ان يكون مخلصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان يخص المعبود بالعبادة ولا يشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتحقق
بدون القصد والارادة التي هي النية او هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تامل واما ثانيا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية
في الجواب عن استدلال المص بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك في وجود
حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور
وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه
بدونها واذا لم يصح العمل لا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع
واللغة مثل هذا التركيب احتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقدير نفي الصحة اولى من تقدير نفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب
الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشي اقرب الى عدم ذلك الشي من نفي الفضيلة
لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات
فتدبر واما ثالثا فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لامر بعيد عن الشرع عند العقل السليم عن الامر على حد ما سيجي ان شاء الله تعالى
من استبعاد القفال المروزي الشافعي عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة المختصة بالضرط بدل السلم والجواب الجواب واما رابعا فلان
قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله الناقص يجاب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يعوض على راي الحنفي الجاهل واين من دليل الشرع
ما يدل على تاثير هذا الامر الاتفاقي الخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد عن الشارع من اعتباره القصد والنية في الاعمال في الجملة فعلم
ان الحكم المذكور ناش من قياساتهم الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الافهام القاصرة
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما مر ان من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة بغير نية وبنية
التبرد ومنهم من يجوز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيبطلون
البيان جملة حيث اوجبه الله تعالى ورسوله ثم يوجبونه عند الايتمام فكلهم يقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والماموم فلا يصلي المفترض خلف
المتنفل والمتنفل بمفترض ولا صلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخرى في المالكيين من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة
فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله انتهى واما خامسا فلان ما اشار اليه بقوله واما ما ذكره

د بحر

من استحباب غسل اليدين اه من مسئلة عليحدة مغايرة لسابقها جعلها المص المسئلة السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناصب
لها كما ترى ثم اسند المص عليه لا يجب بنفي في ايجاب غسل اليدين من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة ظاهر السند ومتنا اما سندا فلما سمعت
منا في بحث الامامة ووجوه القدح في روايات البخاري ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا رويا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين
كما روينا هنالك عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين فوائح فيه يرتفع بها عنه ظن الصدق والعدالة وقد روي انه قال له النبي ان فيك لشعبة من الكفر
وروي انه تعول له عمر بن الخطاب مع قصة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها ولاية البحرين
وظهر من عداوته لهم وانضمامه الى معوية ما لا يحتاج الى رواية لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال المص في الذكرى ان اصحاب ابن مسعود
انكروا على ابي هريرة الراوي قالوا ما يصنع بالمهراس انتهى وبالجملة هذا الحديث لدرجها اتفق عليه الفريقان فلا يصلح لاحتجاج من صححه منهما على من
انكره وقد توضيح اشتراط ذلك في بحث الامامة فتذكروا ما القدح متنا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس يده وان كان دالا على
الامر بالغسل لكن بنفي وبحوي كلامه صريحا وصيغة ولا نسلم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او للندب انما وقع في الصيغة لا
في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجي في شرح اصول ابن الحاجب وايضا فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك في
طهارتهما الامط فلا يدل على الوجوب مط فلا يكون نصا فيه لاصل عدم الوجوب فتعين الحمل على الاستحباب واما سادسا فلان تحكم عن قول المص بجاز في
القوم للنص انما وقع حقيقة عما وقعر جهله في جنانه بحيث لو تنبه لبكى على حاله وذلك لان المص لم يجعل مجرد تقدير النوم في الاية دليلا على عدم جواز
غسل اليدين قبل الوضوء بل ذلك مع عدم ذكر غسلهما بها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم
فجوابه ان الاية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا فاضرورة ان الوضوء عند كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المص من
راي التفسير مسكنة وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لان غرة المص قدس سره في الدين والدنيا من المهد الى اللحد وكونه من اهل بيت الفضل
والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع المواد ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم فجاز ان يكون سلطان الوقت الذي اشار اليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب
سابقا قد حكم بجمع الملة بسببه والظاهر انه لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المص نقل اجماع المفسرين على تقدير النوم في الاية فقرينة بلا مرية لا
قول المص وقد قال المفسرون اه لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو الجمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح
به الشارح العضد مع اشعاره بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق ينشأ من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته وحينئذ نقول
من اين فهم هذا الناصب من كلام المص الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرون تعريف عهد لا جنس اعتمادا على ظهور
الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فانه لما كان ظاهر الاية كما مر يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره
والاجماع على خلافه لما روي انه صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتج الى التقدير وقال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعضهم اذا قمتم من النوم او من
مضاجعكم كما مر بيانه على انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وايضا قد ذكر
صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البرهاني ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان
التقدير المذكور من اقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص شي بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال**
المص رفع الله درجته السادسة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الراس وعدم اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث
فرق بين الاعضاء وجعل الراس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالف لنص القران انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الغسل هو اجراء الماء على العضو
والمسح ايصال البلل الى العضو فالغسل الذي هو ايصال الماء اذا تحقق ايصال البلل لا شبهة ومن ينكر ذلك ينكر ان الماء مبلل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح
بلا عكس واما التفريق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل
ومباينتهما بالكلية من هذا التفريق انتهى **واقول** ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك
بقوله فالغسل الذي هو ايصال الماء اه قد احتال وبدل الاجراء الذي هو الاسالة بالايصال ثم بنى عليه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يرى منه المنع
على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكره اولا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال
ويدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتحققه فيه فرقهم بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايضا
لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب
اطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند ارباب العربية وح يسقط استدلالهم باطلاق الاحاديث المتضمنة لقولهم انه توضأ وغسل رجليه
لا نقول لا ينكر ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحال انه ليس كل شي يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه لانا نعلم ان الغسل مثلا يشتمل على الماء ولا الاتمام
والحركة ولا يجوز ان يسمى باسم ما اشتمل عليه وكذا السكنجبين مشتمل على الخل والعسل ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي
والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما عن الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب القفال وجماعة من قدماء الشافعية الى ان الغسل لا يجزي عن المسح مستدلين بانه
ليس بمسح وهو المامور به وذكر صاحب تقريب المدارك وهو من علماء اهل السنة ان المالكية ايضا على الفرق بينهما وانه لا يجوز ان يراد بالغسل المسح وبالعكس

انتهى ومثل هذا الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعين عبارة عن ضعفه فاذا تحقق الذراعان الذي هو ضعف الذراع تحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فجوز التسوية بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة **قال**
المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحق انه يجوز وخالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال وامسحوا برؤسكم وجب الصاق المسح بالراس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب
عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم
عن المغيرة بن شعبة ان النبي توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب
من جوزه الى انه كالمسح على الخف نظاهر الحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد واما ما ذهب اليه انه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب
الكتاب الغسل وجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف وسنذكر ان الباء في قوله فامسحوا برؤسكم باي معنى
انتهى **واقول** ان ما مهده من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة
فقد مر منا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفيها وهذا الحديث المنتهي الى مغيرة فانه مع ظهور القدح فيه بما اسبقه المصنف في مطاعن عمر من قيام الشهادة على
مغيرة عنده بالزنا وبمفارقته عن امير المؤمنين ع ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سيجيء في مسئلة المسح على الخفين فانتظر وايضا لا يدفع
هذه الرواية بمخالفتهم لنص الاية كما ذكره المصنف وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا والقول بانها منسوخة باية المائدة
كما سيأتي الرواية فيه عن علي ع وايضا كان المصنف بصدد البداهة في ضعف ما بنوا عليه من الرواية المخالفة النقل فلما عرفت ما العقل فلان بداهة
العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة يمكن التيسير من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول
عنه الى المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف وقد جمع بحفي حنين
قال المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وابي
وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى **و**
قال الناصب خفضه الله اقول قرا بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرا بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب
في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد فلا بد هيهنا من بيان للمجمل وقد بينته السنة الصحيحة وذلك
ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ص راى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب
من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت بالحائط
يراد بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوسل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد
كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد السنة بلا شك انه القراءة المتواترة فان عطف
على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل برؤسكم يكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي
ان يكون الواجب مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يبقى ح وجه لقراءة الفتح فتعين وجوب الغسل للارجل بصحيح
التركيب وان تعين فائدة النصب للغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار والحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل
الشبيه بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد والتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين ان لا وجه له غير المذكور خذ هذا فانه من بدائع
المنقول والحمد لله ثم ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح هل يعارض شرذمة
من الشيعة قالوا بالمسح ليتصف المنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين
او المسح ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف
ولو تامل المتامل العالم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل لدار يحيى في بلاد الشام الانصاف في هذه المسئلة
وقلت لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تستريح بالصلوة بالمسح ولا فانصفوا انهم لا يصلون الفرايض بل الغسل و
قد يكتفون بالمسح في الوضوء للسنن دون الفرائض كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في سائر الطهارات خروجا عن الخلاف ولا يبعد ان يتوب لا باس
بهذا انتهى **واقول** نعم انه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بدل غسل رجليه لكان اليق بحاله دما الرده هنا نحن نمسح بيد المحو والطمر
على ما وجوه كلامه ونقول اولا انه ان اراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الاية في الدلالة على اصل مسح الراس والرجل فلا نم ذلك
بل الاية نص في المسح كما سنبينه عليه وان اراد انه مجمل في مقدار المسح فهو مسلم لكن لا ارتباط لما نحن فيه وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح
عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط اه ماخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب مسح الراس لا استيعابا ردا على مالك وفيه ما لا نم انه
مما صح عند اهل العربية ولهذا المهيبة تلك الشارح ابهم بل انا وقد ذكره اه وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح
البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه الى المحل نحو ضربت زيدا وفي نوع

الفعل

الفعل المتعلق بالبدن وغيره نحو اللمس والمس بل الظاهر ان المثال مصنوع لان ارادة مسح كل الحائط انما يعقل اذا كان الحائط صغيرا حقيرا واما اذا كان
طويلا عريضا جدا كسور البلد مثلا فلا بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله عصام الدين المذكور عن امام الحرمين وتعدى ثالثا انه ان اراد
بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل ان الاصل فيه عند قصد المحل والالة ذلك فمسلم لكن من اين لزم قصد ذلك فيما نحن فيه حتى يرعى فيه ذلك
الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ثم وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه منع عليه ظاهر ولم لا يجوز
ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف وقال انه المراد بالاية ومثل شارح اللب للباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤسكم
بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق وهذا وقد ان الالصاق
اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه اولى اخذا بالمتيقن لاصالة عدم وجوب الزائد المدعى عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان الباء الالصاق
يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب فهيهنا لو لا الالكات للصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى
الصقوا المسح برؤسكم ومما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا
ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل اه وذلك ظاهر فلا يبقى ح وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح اه ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام
ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرا بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريح في مذهب الشيعة الامامية
وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظر الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح
احديهما على الاخرى باعتبار المتن او السند ان لم يتساويا في القوة وذلك الا فالحمل على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب المخلص من قبل
الحال وغيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة
قراءة النصب وتحزبوا في دفع معارضة قراءة الجر حزبا بل كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف حمل المسح في قراءة الجر على ما هو حكم المسح
من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي التجا الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل انحراف عن الحق الصريح اما الاول فلانه
كما قاله الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح
لا للتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع
انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه وعلى الحزب الاخر في اختيارهم قراءة النصب وزعمهم انه نص على الغسل
كما ذكره الناصب بقوله واما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد اه انهم ان ارادوا بهذه القراءة تكون الارجل منصوبا بعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ووقوع الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه وانه لا يخلو
بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى ومثل هذا الفصل عربيا وعجميا لا يستحسن فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى
بفصاحته فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم
المسلم افادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى يغتفر به الخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارادوا انها بفعل مقدر
كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بحذف الفعل لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف فلهما منه
المعنى بدونهما وثانيا ان ذلك انما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف فحذف الفعل لعدم اللبس واما هنا فلا لان الارجل تمسح
كما تغسل وارادة المسح هو الكل ولا ضرورة الى تقدير اغسلوا الا ترجيح المدعى وثالثا انه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا لجاز تقدير امسحوا بقرينة و
امسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا الناصر للحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير لانه ايضا مخالف
للاجماع وقد انقرض القائل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل برؤسكم مع تاييد قراءة الجر له واما ثانيا فلانه ما تحمله
لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح نكتة بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون مغسولة
لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتملة على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فيما لا وجه له في مقام الاستدلال
لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة لقراءة الجر في معرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحة شيء من مقدمات نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا لدار لان ثبوت
مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور ولزوما لا اسرة به وايضا
قوله الارجل من الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا للتمسح اه مردود بان
كل الاعضاء المغسولة يغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان ادعى في الماء الارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء
الحوض والنهر عليها وقد تغسل بطريق الغمس كالخوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب من انية وقد تغسل بالصب في البلاد لا عراف بها ثم الصب على العضو
كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي كثير هذه الصور
لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد يكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة للتكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار

مدّ من الماء فهو ليس باسراف شرعا بل هو مستحب كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاتفاق وصرحوا بان المداومة على اداء فرايض الوضوء ومستحباته على ان القسطلاني
شارح البخاري روى في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات فان اراد انه مظنة لاستعمال
ما يزيد عن مقدار المدّ ونحوه بكثير فهو مم والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا عن صبي جاهل او حليف جان يلعب ويلهو بالماء
بل المفهوم من الشرح المذكور في باب فضل الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه وان يجاوزوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان ليس المراد من الاسراف المنهي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد التجاوز عما فعله صلى الله عليه وسلم فان الشارح جعل قوله وان يجاوزوا عطفا تفسيريا للاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا المجاوزة عن فعله صلى الله عليه وسلم الثلث انتهى واما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسألة مسح الراس مع ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم ان يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقته في الرؤس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
الى الرؤس والغسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم ما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني وان يراد حقيقة المسح بالنسبة الى
المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جائز واما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مط وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف بالباري جل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للافهام وعرضة
للاوهام وكان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التاويل في القران وغيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القران
عن كونه دليل المحققين وامكن للفرق المضلة ان يؤولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل بيقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة
لاسراف الغسل فيها فنقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل ولا بالوضوء فقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى ضرر
او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترم وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
مؤيدة بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليت الايمة منا تيسر تعليم شيء من ذلك في تكلف تخريج
الاية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وايضا اي حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم او اثر عن اصحابه او تابعيهم او قول الفقهاء الاربعة ومن يحذو حذوهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون
الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها اكد وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز للبسهم النعال
العربية وهي لا تحجب الا اسفل القدم الملاصق للارض لا بردا وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان
اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على غاية الاقتصاد فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل ففساده ظاهر
وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو فاسد لان الزائد على الاسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسألة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف ينكر
الغاية فيهما وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشية شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل النبي صلى الله عليه وسلم الاية على الغسل لما
استفهم من فعل النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية الا انه لم
يذكر في هذا الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلى الله عليه وسلم وضع يديه على خفيه ومدّهما
من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه تعالى لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين
لم ينكر وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية بالنسبة الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض المغسول وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظ ورابعا انه اي محذور في عطف المحدود
بل هو في هذه الاية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف الغسل المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك
ليتناسب الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه لانها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس فحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا قد امر الله تعالى بغسل الوجوه و
جعل للايدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للرؤس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز
نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم او ايديكم لان الجملة الاولى المامور فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكرا وهو ظ وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القراءتين ولا تتنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى

عذاب

عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب وحكم بان فائدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا
يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على المغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يتحتم عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن ولانه انما يكون بدون
حرف العطف واما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد
اذ لم يات في القران ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فقد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقايل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما
ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف فلم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين
مفقود فعدم جوازه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى ولجهالة بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمرا وسررت
بخالد وبكر اذا جعل بكر معطوفا على عمرو المكرم المنصوب وقيل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز لما فيه من التعسف والركاكة و
الابهام والبعد عن اسلوب كلام خاصة الاحلام واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب بالمجاورة خرب للنصب وقوله تعالى وحور
عين بالمجاورة لحم طير وعذاب يوم اليم بالمجاورة يوم فمدفوع بظهور مخالفة المثال الاول للاية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما
عدم حرف العطف وعدم اللبس فيه لان الخرب معلوم انه صفة للجحر لا للضب واما الارجل فيصح ان يغسل وان يمسح وهو لا ظهر واما المحققون النافون للجر
بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات
النعيم كانه قال في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب بمعنى ينعمون باكواب وحور عين قال ذلك ابو علي الفارسي
في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وحر اليم اي مولم وذلك
في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم ان جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من
فصيح المجازات ولطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على النكتة التي لخصها
من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول تلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام ما المصير الى قراءة النصب بنصب الارجل عطفا
على محل برؤسكم والمصير الى قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما
مما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فلموافقة ذلك
قراءة الجر وقرب المعطوف عليه من المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فايدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا تعسف ذلك فلننظر الى ما ذكره
الناصب من البيان الخارجي لمجمل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا
من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت من ما فيه وفي كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رواه عن عبد الله
بن عمرو بن العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما في صحاحهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معاوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين
ويضرب بهما عليا عليه السلام واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الخباثة كيف
هؤلاء ثم ياخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
رحمه الله في كتابه الموسوم بكنز الفوائد ان اهل الحجاز لبسهم هوام ولبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما يتشقق فيداووها بالبول على قديم عادتهم
ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا اتهمهم يقولون اعرابي بوال على عقبيه فلما ترك عبد الله ومن معه غسلها على النسيان او التهاون او نحو ذلك
فقال صلى الله عليه وسلم ويل للاعقاب من النار لينبه من كان بال على عقبه ان يغسله ولان البول في الدم انما كان على الاعقاب فلو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء
لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذا الحديث في عدة احاديثهم وما عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب هلا قال مرة واحدة
ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خص الاعقاب بالذكر لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان و
الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المصنف قدس سره في التذكرة عن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم راى قوما يتوضأون واعقابهم بيض تلوح ان
ذلك الابيضاض والتلويح من الاجزاء المالحة الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات وشاهد
بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول تماما على ساقهم ان لم يتقولوا مشاهدة الاعرابي الذي شانه ما ذكرناه وايضا يجوز انه صلى الله عليه وسلم راى ذلك
القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء عوضا عن مسحها فراى اعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى المقدرين لا دلالة لهذا الحديث
ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول لا شك ان عبد الله بن عمرو والذين توضأوا ومسحوا على ارجلهم بمرأى من رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا
من اصحابه عند القوم ولا شك ولا شبهة ان اصحابه صلى الله عليه وسلم اعلم من غيرهم بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لمشاهدتهم له في افعاله سيما في الاسفار ولاخذهم معالم
دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلولا علمهم بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله
بن عمرو مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تمرينه للصلوة الى حين وقوع ذلك السفر لم يشاهد من النبي

ولا من ابيه ولا من غيره من الصحابة وضوءا ولا تعلم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه الى ان منعه النبي ص بقوله ويل للاعقاب من النار ونظيره حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر بن الخطاب انه قال رجعنا مع رسول الله ص من مكة الى مدينة حتى اذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤا وهم عجال فانتهينا اليهم واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ص ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه ولا ان الاسباغ انما يتم في الزايد على الواجب فلو كان غسل الاعقاب داخلا في اصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد بالنار لم كان ذكر الاسباغ لغوا فلعل كل الواجب لم يتم الوضوء ونحوه فهذا دليل على وضع الحديث وثانيا ان الظاهر كما اشرنا اليه سابقا هو ان تلك القوم مع اسلامهم كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم ان لا يعلموا في مدة اسلامهم وعبادتهم الى ذلك الوقت ان الوضوء التام المشروع وهو ان يغسل كل الرجل حتى منعهم النبي بذلك ولو قيل ان العجلة دعاهم الى ذلك قلنا هذا يؤول الى نسبة التشريع الى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على ان متن الحديث لا يقتضي ان يكون عدم غسل الاعقاب للعجلة بل ظاهره ان تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق الى تلك الماء كان على سبيل الاستعجال خوف فقد الماء في ذلك الطريق عند تضيق وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب ان يحمل ذلك على ان في اعقابهم كان نجاسة لم يزيلوه وذلك لانهم كانوا لبسهم هواء الحجاز ولبس النعال العربية كثيرا ما لا تتقوا اعقابهم فيداوونها بالبول فهذا الاهمال منهم ليس مستبعدا على تقدير القول بوجوب المسح لانها لم يكن محل المسح الوضوء والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المختص به لا باقي الاعضاء وانما يشترط طهارة ساير الاعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الاسباغ منحه ايضا على هذا التقدير لان التمسك بالقائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين اذا احتاج اليه لتنظيف وتبريد بل لو نسيه تراخيه عن المسح والدلك بالبدل ما قوله ص ويل للاعقاب من النار فقد بان وجهه الناصب ما ماذكره من ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشايخ العلماء في كل عصر تقرر منهم غسل الارجل اه فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي السنة اهل السنة في معالم التنزيل واما مهم فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير بان المسح مما ذهب اليه عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وابو ذر وعمار وانس بن مالك وائمة اهل البيت عليهم السلام و...
مذهب شيعتهم الامامية ومن الفقهاء ابو العالية وعكرمة والشعبي وذهب محمد بن جرير الطبري من ائمة الشافعية وابو علي الجبائي واتباعهما الى التخيير ونص الحسن البصري وداود من الظاهرية الى انه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من ائمة الزيدية فظهر ان القارض جمع كثير من ائمة اهل البيت عليهم السلام واكابر الصحابة وعلماءهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب واما ما طلبه بالانصاف من ان الحق في طول الازمنة يبقى مخفيا كذا فهذا ان الحق في هذه المسئلة لم يكن مخفيا عند القوم قط لما ذكرنا انهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة اخرى منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع ويتكثر الجماعة الاولى اعني عمر فانه الذي دعا الناس الى غسل الرجلين ومنع من مسحهما رجح الجمهور المعتقد لخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على غيره بوجوب المسح كما رجحوا سائر بدعه من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله ص واما قوله ثم اي في ازمنة الخلفاء هل كان المفرد اه فمردود بان المفرد عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل واما قوله ولو كان المقرر في الازمنة المسح لكان مذهب اليه بعض علماء السنة كالشافعي اه ففيه ما قررنا من انه لم يتقرر في الازمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وامثاله من المتاخرين الى مذهب من وقع عليه هوى من طرفي الخلاف على ان مخالفة الشيعة عند فقهاء اهل السنة اهم من اختيارهم للحق كما سيجيء بيانه ولهذا لم يذهبوا الى وجوب المسح مع ان محمد بن جرير الطبري من مجتهدي الشافعية لما اطلع على احوال السلف شذ عن اصحابه وذهب الى التخيير فانهم واما قوله ولقد سالت علماء الشيعة في جبل العامل اه ففيه انه يتقلد لك الجبل جبل العامل باللام دون الراء ومن مذهبهم انه وصوله هنالك وسؤاله عن علمائه فرية بلا مرية واما قوله فانصفوا انهم لا يصلون الفرايض بدون الغسل ففيه ان هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اقبال نفوسهم الى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لان الغسل عندهم مستحب بل واظب على هذا المستحب في قوله انه لا يصلي الصلوة بلا غسل الرجل كما يشعر به ما نقله آخرا من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا عنه فتحكموا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للامرين ثم الجمع كما يمكن ان يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا وان يكون للتقية فتامل ولقد عملت في سوالف الايام في هذه المسئلة رسالة لطيفة سميتها بنهاية الاقدام في وجوب المسح على الاقدام فليرجع اليها من اراد الاحاطة باطراف الكلام **قال** المص رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء وبه قال امير المؤمنين ع وابن عباس وقتادة وابو عبيدة والشافعي واحمد حنبل واسحق وقال ابو حنيفة انه غير واجب وبه قال مالك وقد خالفا في ذلك نص القران حيث عقب بالغسل وجعل نهاية اليدين ثم عطف بالمسح وجعل نهاية الكعبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول وجوب الترتيب بين اعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم نفرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتبا لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع وذهب ابو حنيفة الى عدم وجوب الترتيب لان حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الاعضاء والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون ابو حنيفة قائلا بخلاف النص لما علمت من تطرق الاحتمال اليه والنص لا يكون كذلك وما ذكر من انه عقب بالغسل وذكر نهاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علمت انتهى **واقول** ان مسئلة وجوب الترتيب اختلف فيه علماء الاعصار وتعارك فيه انظار اولي الايدي والابصار فالامامية والشافعية وجماعة من المتفقهين على الوجوب وابو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين الرازي

في تفسير الآية المذكورة من سورة المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الاية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الاية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن تابعه يؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى واسجدي واركعي وقوله تعالى رب موسى وهرون وغيرها من الايات وكذلك قول الناس جاء في زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما مطلقا لا انهم منه غيره اما من جانب الشافعي واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل قال تعالى فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو والترتيب في الاصل ذكره ثعلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه وقول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما ترجيح احد الجانبين على الآخر فالسيف لضاربه انتهى كلامه واقول نعم السيف لضاربه الهاشمي العلوي الحسني المرعشي والترجيح لما يوافق الطريق الرضي المرتضوي وذلك يظهر بتحرير دلايل وجوب الترتيب على وجه يتضح منها بطلان دلايل القائل بالعدم فنقول الدليل الاول راجع الى الثالث وسنحرره ان شاء الله تعالى واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم باللفظ في الاية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما يحصل بمراعاة صورة الامر ايضا فاستقم كما امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الاية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء المذكورة لا على المجموع لان الظ تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام للصلوة فتعين ان يكون للتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير استاذنت وخرجت اي استاذنت خرجت فتقدير الاية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المرتبة وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه وجالسه وحادثه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء التعقيبية مع العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة من غير فصل شيء اخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب ولقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه ان اصل الواو للترتيب وان غلب في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله ص ابدؤا بما بدأ الله به يدل على ان المراعى في القران الكريم هو الاصل وورود في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول ليعلم ان في الواو اقوالا ثلثة الاول انها للجمع من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه وبه قال الغزالي والثالث انها للترتيب مطلقا واليه ذهب الفراء وجماعة من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح هذا ومن الادلة التي لم يذكرها الرازي ان سياق النظم وتاليفه يدل على الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه وو زنه فعول كرؤس ذكر الايدي وو زنها افعل كارجل وادخل ممسوحا بين مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول ايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما تقول رايت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رايت زيدا ودخلت الحمام ورايت عمرا ولو قيل ذلك لكان هجنة في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر لانه انما ينهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين لا يمشي على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل هيهنا حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير عن النظير وهي ما مر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الرؤس الممسوح التنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا قد مر بيان فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الاية بمعونة ما روي عن النبي ص في الوضوء البياني لكونه بيانا للاية وان امكن استفادته من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للاية فان قوله ص بعد ذلك البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل وقد سنح لي جواب حسن وهو انه توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة فحسب لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء لا يخلو اما ان يكون ابتداءه من اليمين واليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة او عدمها فقوله هذا وضوء ان اريد به هذا الوضوء بجميع صفاته يلزم فرضية الموالاة او ضدها والتيامن او ضده وان لم يرد بجميع صفاته لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بحسب المرة فحسب خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل باطلا واما ثانيا فلان الشافعية قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه روي انه ص توضأ مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم هو ان الراوي الذي علم باحوال النبي ص عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما يؤيد ذلك انه روي عنه ص لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية ١٥

لو بلغ حد الشهرة والا لزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثالثا فلانه يفهم من تقريره استبعاد
وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين وضدها مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب
الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم على هذا الحديث بقوله
لا يقال يمكن ان يكون فعله بيانا للوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب البيان معلوم من الروايات الصحيحة الثابتة حيث روي انه كان يحب التيامن
في طهوره وتنعله وساير احواله واقواله فان سياق الاحاديث الدالة انه ع كان يحب التيامن في طهوره الخ يدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى
واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق
منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقها وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عدا
من غير معارض انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غره امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في
هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لاخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية انه يعتقد ان ما ذكره
في امر الشافعي يستدل في بيان الاية بالسنة فتامل فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين لا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على
الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة
للسنة المشهورة فيجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما روى مسلم والنسائي في صحيحهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله ص ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله
غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله ص وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرين فمسح عليهما وروى
مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله ص انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم عن صفوان بن
عسال قال كان رسول الله ص يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غائط وبول ونوم هذه السنن المشهورة
فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة تجوز
الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مط واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **واقول** بعد تسليم صحة ما جوزوه
من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلاما لان ما رواه عن مسلم والنسائي
كذب صريح انتحلوه لنصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب ع فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذريته
الى الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روي عنه ع انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة
وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق ع انه قال اذا كان يوم القيامة ورد الله كل اهاب الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة
في جلود الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عايشة انها قالت لان اجز رجلاي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين ورووا عن ابي هريرة
مثل ما روي عن علي ع وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من فسقه وبما روي ان عمر جمع اصحاب النبي ص وفيهم علي عليه السلام فقال
ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله ص يمسح على الخفين فقال علي ع قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال
علي ع سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي ص بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما نقل عن علي ع ايضا انه ناظر مع ابي سعيد البدري
حين روى ذلك عن النبي ص فقال علي قبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين غاية الامر
شهرتها عند جماعة اتخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج ومثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا للنسخ للاية
والزيادة عليها كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حمله على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص الخ ففيه ان
مدعى المص على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المص واصحابه من
الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايض وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ونحوها من الايات فما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايض مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان
السنة تجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مط ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المص بما ذكره وفيه اشتباه لا يعتري الا من
لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهل هذا الا مثل ان يقول اذا جوز النص الاستمتاع من الحائض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا
وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المص واصحابه فكيف يصح
ان يحتج عليهم بذلك وهل هذا الا مرتبة المصادرة على المط **قال** المص رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول
والغائط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي ص فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه تركه البتة ولا انه
صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغائط مع فعلها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا من مفرداته

فانه اوجب

فانه اوجب الاستنجاء من كل واحد من السبيلين فهو موافق للشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى **واقول** بل انكار ذلك فرية تصلها اصلاح
معتقدي ابي حنيفة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي ص واظب عليه وذكر محمد بن
احمد الطاهري البلخي الحنفي في كتابه المسمى بمختار الفتاوى ما هو صريح بما نقله المص حيث قال الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة
هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بالماء او التراب او ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي
فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعنده ليس بعفو انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء
مط وقال الشافعي ان نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض
وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء
عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم والطلبو انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان من نواقض الوضوء النوم وان قل او في الصلوة الا بالنوم قاعدا ولا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا او متربعا ممكنا مقعده في الارض مستويا
والى مستند بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله ص
ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس عن النبي ص انه قال الوضوء
على من نام مضطجعا او متكئا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كلا
من هذا مقابل للرقود والسنة المشهورة قد دلت على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا انتهى
واقول قد تقدم الاشارة الى ان المص بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق الفريقان عليه من المسلمين على حجيته من الايات والاحاديث وغرضه ان
يبين ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم في المسائل
وليس غرضه ان ما افتى به مخالفو القوم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحساناتهم حتى يتوجه الجواب بذكر ما تفردوا في
رواياتهم من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة لفتوى اهل البيت عليهم السلام لا يصلح
للاحتجاج بها على المص واصحابه من الامامية فكيف يصح ان يتوقف في مقابلة النص والدليل ما رواه مسلم والبخاري لما ظهر لهم مع ما مر من اعتقاد
المص واصحابه ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة قد ضمنوا كتبهم موضوعات عهد الفراعنة من بني امية وغيرهم ما عمدوا لنصرة مذهبهم واما تعد
تدينهم على التقصي عن مضيق الاشتباه والالتباس فيرشد الى ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى
بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها وبعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق
لمن ذهب اليها لشيء منها لا بقران ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال
مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي عليها الا كان لخصمه ان يدعي لنفسه مثل ذلك ولا ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانما هي
مفتضح لانه ليس في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عمن نام كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت
الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى واما قوله فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر انفا ففيه ان ما مر منه
انفا ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المص ان الفقهاء المذكورين خالفوا
مطلق النص الشامل للقران والحديث بل قال خالفوا نص القران على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين
لنص القران ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المص **قال** المص رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء
كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص
القران حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله ع انما الماء من الماء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله ع انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه لو اغتسل قبل البول
ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنه بخلاف ما لو بال ثم خرج
فانه يدل على بقاء المني غير مختلط بالبول فيا خذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول او بعده ولو صح ما نقل عن
مالك فربما يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل لا انه يقول بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون نحو لهما مخالفا للكتاب ثم انهم لا يسلمون ان الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة فهم يمنعون الجنابة لا انهم يسلمون الجنابة ويقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب عن الحديث انتهى
واقول ما ذكره من الاعتذار عن قباحة فتوى ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول سيتوجه
عليه انا ننقل الكلام والملام الى هذا العذر الذي هو اشنع من الذنب بان من خالف من عند نفسه بذلك قوله وبوله سواء واي دليل على ان اختلاط البول
بالمني يوجب صيرورته في بوله ولو صح ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المراة اذا وقع نزول بولها اتصالها من موضعها واختلاطه عند الخروج ولم يقل بذلك
احد ولا يلزم انه اذا اختلط المني بالبول بقدح من ماء صار طاهرا مع ان الظاهرية لو كلفا ابو حنيفة بشرب مثل ذلك لامتنع عنه ويلزم ايضا انه لو اختلط

السكر بالسكوسير مسكر لا مسكر الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة المتحدة فى الطريق على ان ما فهم من كلامه من اختلاط ما خرج من بقية المنى بالبول قبل البول مما لا يحصل له ضرورة ان هذا انما يتصور اذا كان ورود تلك البقية على المثانة دولدر كذلك كما لا يخفى سيما فى المراة فان مخرجى بولها ومنيها متباعدان غير متلاصقين كما صرح به لكن لا اعتداد بعدم اعتداد ما يبقى بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك الخارج من الاختلاط فقد عرفت فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر فى صحته وفساده هذا وقال ابن حزم ردا عليهما اى بعد ذكر الاثار والسنن الواردة فى ذلك ان هذا خلاف القران والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس فان الغائط والبول خارج موجب للوضوء ولا يختلفون فى انها كيف ما خرج فالغسل فيه فكان الواجب ان يكون المنى كذلك فلا بالقران اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس طردوا انتهى فما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة الى اخره فهو منع راجع الى طلب الدليل على ان المنى الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القران والحديث وشهادة العرف فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم قيام احتمال خلافها لا يكفى فى اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بمشروعيته فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك فى هذه المسئلة حكما بغير دليل كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته وه ذهبت الامامية الى انه اذا نزل المنى من غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف فى ذلك عموم الكتاب والسنة وقد تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان من موجبات الغسل خروج المنى من المعتاد او غيره ومن خواص المنى عنده رائحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابسا والتذذ بدفعاته التلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه ولا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفى ومذهب ابى حنيفة ان موجبات الغسل انزال المنى ذى دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو انزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف فى بيان حقيقة المنى فعند الشافعى من علامات المنى له علامات غيرها يحصل المنى بها من غير الشهوة وعند ابى حنيفة ان الشهوة من خواصه لا يتحقق وجود المنى بدونها وكلاهما متفقان ان خروج المنى يوجب الغسل والخلاف فى حقيقة المنى فاين المخالفة للنص انتهى واقول ما ذهب اليه ابو حنيفة فى حقيقة المنى باطل لا حقيقة له لظهور ان حقيقة المنى هو الماء الذى يكون منه الولد والشهوة من عوارض المنى وربما ينفك عنه لضعف او مرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المنى لعلة او ضرب على ليته فخرج منه المنى فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة فى انه لا ينفى حقيقة المنى عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمص ان ما ذهب اليه ابو حنيفة خلاف القران والسنن الثابتة والقياس وما نعلم عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل الا من شهوة انتهى قال المص رفع الله درجته لو ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق فى حق الكافر وقال انما الاعمال بالنيات وهى لا يتحقق فى طرف الكافر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر وغسله فلا عبرة به من حيث العبادة وقد يؤمر الكافر بالغسل لا لعبادة بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول فى الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد اسلامه لو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون لهذا الوجه لا بوجه التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول ان ما ذكره فى توجيه كلام ابى حنيفة نفخ من غير ضرام لان ابا حنيفة صرح بما فهم المص من كلامه على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه فقالا وجاز وضوءه اى وضوء الكافر بلا نية حتى ان توضأ بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا الوضوء خلافا للشافعى انتهى وقال صاحب الينابيع وشارح الانصار ان الشافعى فرض الوضوء سنة الاولى نية الشخص المسلم المميز الى ان قال فلا يصح وضوء كافر خلافا فالذى اذا كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتد لانه عبادة مفتقرة الى النية وهى لا يصح من الكافر فلو توضأ او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابى حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلى والمرتد اذا اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلى به انتهى قال المص رفع الله درجته ص ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك وبه قال مالك خالفا فى ذلك القران حيث قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الصاعد على وجه الارض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان مذهب الشافعى انه يشترط التيمم بان يكون ترابا طاهرا له ادنى غبار ولا يجوز بالنورة وساير المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابى حنيفة ان التيمم بكل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابى يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وساير المعادن فالنزاع فى تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى اقول حيث عرف الناصب ان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة الغير فى اطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا نقول ماذا يريد من كون النورة والزرنيخ وساير المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اى الجسم المطلوق عليها على ان يكون اضافة الجنس الى الارض فى كلامه لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وساير الماكولات والحيوانات ايضا صعيدا وفساده ظاهر وان اراد صدق اسم جنس هو الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا يسمى ساير المعادن كالذهب والفضة والحديد بانها ارض ارضا الا ترى انه لا يقول من عنده شىء من الكحل والزرنيخ عندك قطعة من الارض فعلم انه لا يطلق عليه اسم الارض فلا يصح ارادتها من الصعيد

فى الاية فيكون ارادتها مخالفة للماء وهو مدلول النص كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه اذا لم يبق من محل التيمم بدل تيممه عمدا كان او سهوا وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم لم يجب شىء فخالف فى ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه شىء قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابى حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقى قليل لا يجزيه انتهى اقول يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابى حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى فى ذلك بين المتاخرين منهم هو هذا وهذا لا ينافى ان يكون ابو حنيفة قائلا بما ذكره المص لان من تتبع فقه الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف ومحمد بن الحسن وهما جميعا قد يعكس لعجزهم عن نصرتها انهم لو انكروه فالناصب الذى وقع نصبه الذب عن ابى حنيفة لكان ما فعله وليس فليس بل قال الفاضل الاسفراينى فى حاشيته لشرح الوقاية فى المحيط من فقه الحنفية يدل على ان جعل الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلوانى انه ينبغى ان يحافظ ما ذكره البلوى على رواية الحسن انه يكفى مسح اكثر الذراعين انتهى قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف بذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا شرط فيه عدم وجدان الماء وانما يصح مع الطلب والفقد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الذى يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء هناك تيمم بلا طلب وان جوز وجوده قريبا او بعيدا وجب الطلب لان الطلب انما يكون للتردد فى الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث وصدق على المتيقن لعدم الماء انه لم يجد الماء فله التيمم ولا يتوقف تحقق الفقدان على الطلب لامكان تحققه عنده بلا طلب ومذهب ابى حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق وكذا فى الهداية وفى المبسوط انه ان لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء مبذول عادة والمفتى به عند ابى حنيفة وجوب طلب الماء من الرفيق وجواز عدم الطلب انما هو فى حكم المفقود لانه مال الغير فلا مخالفة للنص لانه صادق عليه انه غير واجد للماء انتهى اقول ان ما جعله المص ههنا مقابلا لمخالف المذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب السالبة الكلية والالماء ورد على القايل به ابو حنيفة اصلا ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية فان المص بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم انه يجب عليه فى الجملة فلا يتوجه عليه ما بلغ اليه كلام الناصب فى تقرير مذهب الشافعى من الايراد على المص بان قوله طلب الماء واجب لا يصح على الاطلاق اذ على تقدير تيقن العدم لا يجب الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما يكون للتردد فى الحصول يدفع هذا الايراد ايضا ان اراده فافهم واما ما ذكره فى تحريف مذهب ابى حنيفة واصلاحه بان المفتى به عنده وجوب الطلب فمردود بان المفتى به عند ابى حنيفة كذا انما لا يحصل له عندهم وانما يقال ذلك لما تقرر بين المجتهدين فى مذهبه على انه نقله عن الهداية من ان مذهب ابى حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق يابى عن ذلك باباء تبينا كما لا يخفى وايضا الكلام فى ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقا كما ذكرناه وصرح به صاحب الينابيع وما نقله هذا المصلح المفسد من الهداية والمبسوط ناظر الى جزئى خاص من ذلك فغايته ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المفتى به فى ذلك الجزئى وجوب الطلب لا فى غيره من الجزئيات فيبقى ايراد المص قدس سره على الباقى كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون فى بئر ولا آلة معه او حيل بينه وبينه فانه يصلى بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعى يعيد وهو احد الروايتين عن ابى حنيفة وفى الاخرى انه يصبر ولا يتيمم ولا يصلى وقد خالفا فى ذلك نص القران حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا صلى المامور به خرج عن العهدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه اذا صلى المسافر بالتيمم لعدم الماء او لفقد الدلو والرشاء او لغيرها من الاسباب المجوزة لم يقض لان الشدة البرد ويقضى المقيم الا للمرض فقد فرق الشافعى ههنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا حيل بينه وبين الماء والغالب على حالة الفقدان فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حالة الوجود فالحيلولة بينه وبين الماء لم يصيره فى حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع فى ان المقيم هل يقال انه واجد فى صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء او غير واجد فاين مخالفة النص فى مخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذلك فى هذا المحل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى اقول لا خفاء فى ان الاية عامة شاملة للمسافر والمقيم والفرق بينهما فى ذلك كما نسبه الناصب الى الشافعى مخالف للاية فيكون ولعل منه القول بان الغالب على المسافر الفقدان فكانه غير واجد الماء وان الغالب فى المقيم عكس ذلك لان الغرض وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهر ان ما ذكره من غلبة وجدان الماء المقيم لا يمنع ان يتوقف فى صورة الحيلولة وعدم وجدان الماء انه غير واجد الماء فتامل تجده ثم ايراد قوله فكانه الدال على التشكيك فى تقرير الحكم الشرعى دليل على انه وهو هذا الامثل ان يقال فلانا كالدباغة لشبه فقره وصعلكته كانه ليس بمكلف فلا يجب عليه ما وجب على ساير المكلفين واما ما ذكره فى انكار لزوم مخالفة النص بقوله ان مخالفة النص ان يقال غير الواجد يجب عليه القضاء او فقيل ان مثل قولهم الى ذلك فان المفروض الحيلولة وعدم وجدان الماء فاذا قال الشافعى فى هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد يجب عليه القضاء فتامل قال المص رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه لو عدم الماء والتراب او وجد ثوبا او لبدا او سرج وعليها التراب نفضه وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضع يده على ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة يحرم عليه الصلوة وقد خالف القران حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا وهذا واجد للصعيد انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا ان مراد الشافعى من التراب ما يكون يابسا ذا غبار فالثوب واللبد

اذا كان فيهما التراب بحيث لو ضرب يده عليهما ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به
لانه ثم قال المصحح ابو جوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي يرتفع منه الغبار فصاحب الوحل
وضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد للصعيد الذي امر الله بالتيمم به والمسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلا بد
ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول ان فرض المسئلة كما ذكره المص امكان وضع الوحل على اليد فركه
ليصير يابسا ولا ريب ان في هذه الصورة ينتقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قاله المص قدس سره ويبقى ما
تكلفه الناصب من التطويل العوى الاطائل تحته قال المص رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسؤر واللعاب منه وقال
مالك الجميع طاهر وهو مخالف في ذلك السنة المتواترة حتى انه ع امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب زمن رسول الله ص كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل مالك على طهارة الكلب بهذا الاثر لو كان نجسا لكان يمنع من
دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب وانما يدل
عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها رطبة في المسجد وفي المسجد الرطب والظهور ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين
او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة التي دلت على نجاسة الكلب متواترة فاسناده لو سلما على خلاف مقتضى
تلك السنة المتواترة بسنة اخرى غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال
منعه فتامل قال المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وحد الكثير ما بلغ كرا وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال
ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة متعاهدة
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ معرفة ما ينجس مما
لم ينجس غير ممكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم على ذلك ان يكون الماء الواحد نجسا لا يقبل التنجيس باختلاف صفة وضعفه وهو معلوم البطلان انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير اذا كان عشرا في عشرة
اذرع ولا يتحرك بعرضه بالغرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير العظيم الذي لا
يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدر هذا بعشر في عشر وانما قدر به بناء على قوله ص من حفر
بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها من كل جانب عشر فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فله ان يعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ
الماء انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان الغدير آه يدل دلالة ظاهرة على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير
بعشر في عشر ويؤيده قوله ثم قدر بعشر في عشر آه فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعده عن بعض المجتهد في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب
النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثنى عشر في اثنى عشر وترجيح الاول اخذ من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر اختيار ابي سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و
الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشر في عشر من بنائهم ذلك بقوله ص من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
آه منهدم الاساس اما اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان التوسعة اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه
الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد اخر ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه ينجذب الماء اليها في البئر الاولى وان اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى ويحصل فيها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر انتهى ويؤيد ارادة ما ذكرنا ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها
ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى اذا حفرت الثانية على شمال الاولى بناء على
ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاستقراء من ان مجاري العيون من جهة الشمال والا فلا وايضا انما يحمل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قرارها اعلى من بئر الماء او
مساويا له اما اذا كان بئر الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في التتارخانية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة
ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فماء البئر طاهر واما ثانيا فلانه لا نوع مما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح هو ان الحريم اربعون
ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض ضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه
لو سلم ما فهم من قوله ص فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لا ما يفاده ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي
ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس الا ان يكون الحنفية توسعوا في ذلك وفيه ما فيه واما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة
جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالطهورية وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية
شكل العشر في العشر ولا لغيره من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه على ان التقدير بعشر في عشر ليس متفقا عليه بينهم ايضا و
انما هو مما احدثه ابو سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين

فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم تحزبوا احزابا فقيل خمسة عشر في خمسة عشر وقيل اثنى عشر في اثنى عشر وقيل ثمانية في ثمانية ومثله
محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن ابي يوسف وقيل سبعا في سبع كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول
ذكره فمن اين جاء الترجيح للقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاختلاف والاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب اخرا بقوله
ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فله ان يعينها بالمعتاد في الوضوء واخذ الماء مدخول بان تكلفه لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابي حنيفة بعد
وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوشدارو كه پس از مرگ بسهراب دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المص
رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الانائين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل وجب اجتنابهما معا وكذا في
الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوب
مط وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مط وفي الثياب وخالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة يبتنى اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الانائين المشتبهين
ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر وان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ احد المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب وايضا يشترط في الاجتهاد ان يتايد بالاستصحاب مط والطهارة فلو اشتبه ماء بول وماء ورد
لم يجتهد بل يتيمم وفي الاناء وماء الورد يتوضا بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلال
طرف الاناء او قرب ترقدم الكلب فان لم يظهر له فيهما او احدهما في الاخر تيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكر انه يلزمه مخالفة المعقول فغير معقول لان
ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فما ينبغي ان يضحك عليه فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري
ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكر من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الانائين المشتبهين فانه من باب مساغ الاجتهاد و
حكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيحه فما الفرق بينه وبين اناء الطاهر بيقين في وجوب العمل بايهما شاء واما ما ذكر ان الشافعي
جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فان اريد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان
مذهبه في مثل ماء الورد والتوضي بكل واحد مرة انتهى واقول انما حكم المص بامتناع التحري في الانائين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر
ونسب الى الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكره الناصب في توجيه تلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما على التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته
او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن الاشتباه كما لا يشتبه على المتامل وبهذا ظهر ان مراد المص بامتناع التحري له امتناع العقلي اللازم من
الجمع بين النقيضين ولهذا لم يقل بدل الامتناع الحرمة واقام البرهنة على ذلك بقوله وخالفا المعقول آه وبقوله والضرورة شاهدة بذلك والظاهر انهم
انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسئلة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ويرشد
الى ما ذكرنا قباحة بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر بنجس فثلثة اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال
احدهما الا بالاجتهاد وظهور علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا
ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدتها او ظنها باخبار من يقبل روايته من حر وعبد وامراة وفي الصبي المميز وجهان انتهى والوجه الاصح لم هو ما
اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى فيهما ايضا من القباحة واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
آه فمردود بان المصلحة تعريف التحري الحقيقي بل السبيل اذ ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة وجماعة المذكورة يكون بهذا المعنى
ولو كان مراده ان هذا معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه سابقا بما اذا كان احد الانائين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا
ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يستفيد بطلانه بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المص من عدم الفرق بين الطاهر
بيقين وغيره في وجوب العمل بايهما شاء ففيه غير مسلم وهل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استوائهما في وجوب العمل فمراده الفرق بين
الصورتين في كون احديهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما في وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية واما
ما ذكره من الترديد فمردود بعدم تكرره للشق الاخر كما ترى قال المص رفع الله درجته كم ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجفت
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلوة عليها لا التيمم منها وقد خالف في ذلك القران الكريم
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا افاد المطهر هو الماء لان الامتنان بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به
كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية انه بطل ذلك

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما اهانه في مذهبه الباطل ورايه الفاسد مذهب ابي حنيفة ان الارض في الاجر المفروش يطهر باليبس وذهاب الاثر ولا يحكم بطهارته مطلقا بل لجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة المتاكدة في النص والتوصيف بالطيبة وهذا التراب ليس كذلك و الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا بل لم يحكم بطهارتها مطلقا فاين مخالفة النص انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ماذكره في وجه الاستدلال الشافعي بالاية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الامتنان به لا بغيره بالطهورية يفيد الاختصاص مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد دلت الاصول على خطأ اصل الناصب ولو تم ماذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلى الله عليه وآله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا فلان تعجب من المصنف بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية التي يتوهم في النبيذ انما يتوهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من افراد الطهورية بالشمس او النار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلى الله عليه وآله ان يصبوا عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة وح يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرائحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم على مثل هذا الارض لوجب على النبي صلى الله عليه وآله ان يضع على ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ماذكره من ان التيمم يحتاج الى الطهارة المطلقة المتاكدة في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جفت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهم لان الصعيد وهو الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيد بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت **قال** المصنف رفع الله درجته **كون** ذهبت الامامية الى ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح قال الشافعي وابو حنيفة انه يحرم وقد خالفا في ذلك الكتاب حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض اي موضع الحيض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله ان المذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ويكفر مستحله فيه الا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسال اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فانزل الله ويسالونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي صلى الله عليه وآله اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عائشة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وآله من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة المباشرة بما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ حرام ويحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر انهما خالفا النص فالجواب ان النص يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الاية ويسئلونك عن المحيض معنى لانهم لم يسئلوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى **واقول** لا يخفى ما في استدلاله على مذهب امامه باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب ولا عن مسلم من وجوب الاعتزال عن محل النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لم يسالوا عن الفرج بل سالوا عن حكم ايام الحيض مدخول بان المصنف لم يقل انهم سالوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ مصرح جواب المحيض المقرون بقوله تعالى يسئلونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض وبهذا المعنى يرتبط الجواب بقوله قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية ح موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سالت عائشة ما يحل لي من امرأتي وهي حائض قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين ومسروق والحسن وعطا وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن الصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث انتهى ولعمري لو استحى هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب المصحح للمحال عن ذلك كما استحى ابن سريج من مجتهدي مذهب امامه الشافعي مع عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى الحاوي من الحنفية انه حكى لنا ان ابا العباس ابن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من

مسايل الشافعي حجة وان بعدت حتى ربما كان يفضي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي بالكتاب ويقول لاصحابه متى اكذب لاجل صاحبكم وكيف احتال لهذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن الا من الدم عن الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل الذي يعسر الصون عنه كدم الدماميل والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا يعتبره لانه لم يرد عنده نص في ذلك مذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا الرجل ذكر مذهبه وهو جواز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة سواء كان درهما او اقل وما احسن ان يقال لهذا الرجل الظالم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت انتهى **واقول** ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات الكتاب بانه من عجب العجاب وزعم انه وجد ثمرة الغراب مجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي ايضا وح نقول ان المصنف قد اشار في كلامه بان الاية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة واشار الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والاثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الاية باخراج غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا لعموم ما بقي من الاية فالتعجب مما ذكره المصنف قدس سره من اعجب العجاب لمن كان ذا الشان من لا يهتدي الى الصواب وبالجملة قد جوز ابو حنيفة الصلوة مع جل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المص عنه وفي رواية وهو اختيار ابي يوسف اذا كان ما دون ربع الثوب نجسا جوز الصلوة فيه وهذا مناقض مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها وردعا وبالغ في التهديد بحيث اعتبر العدد في غسل الاناء وغلظ بضم التراب الى الماء الطهور وقطع الخلق عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلد حيوان حرم الشارع اقتناءه فلينصف ولينبه الناصب من يتكلف اصلاح هذه المفاسد وقد فقد الحياء او غيره **قال** المصنف رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه قال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الاثار المشهورة من نجاسته وامر النبي صلى الله عليه وآله بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي طهارة المني من الادمي لانه اصل وجود الانبياء فكيف يكون مادة وجودهم نجس ثم ما ورد من السنة المشهورة وهي ما روى لمسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عائشة انها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول الله اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب الغسل هل لنجاسته او لخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على عامة الرساتيق واشتبه عليه انتهى **واقول** رواية عائشة كخلافها فاسدة وقد ابطلها المص في مذكرة الفقهاء بانه يوهم ما ليس بموضع منها انتهى وبرد اليه ان وقوع جرم المني على ثوب ادمي على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم او عزل وهو منفي في حق شان النبي صلى الله عليه وآله سيما الاحتلام كما يشعر به قول عائشة كنت افرك المني او مع استصحابه صلوات الله عليه للتمتع من الازواج ومع عدم رواية انيانه بالعزل بمعزل عن قبول العقل ثم ماذكره من ان المني اصل وجود الادمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا فهو نوع بما سنح لي عند النظر في هذا المقام وهو انه انما يستبعد ذلك لو لم يعرض للمني في بعض المراتب انتقال كانتقام الادمي الى القمل والبرغوث وانقلاب كانقلاب الخمر خلا او استحالة كاستحالة الكلب بالملح عرض احد الامور الثلثة في المراتب خلق الحيوان من حال كونه منيا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد ولا لزم ان لا يكون بعض اباء احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر واكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير لظهور ان الماكولات والمشروبات ما يجوز الادمي مع انكم لا تتحاشون ذلك بل يجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس وكل ما له انما تكون مادة للمني واما ما ذكره معارض بان من الادميين المتولدين من الكفرة والفجرة الاوغاد من المرتدة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال المص على نجاسة المني بايجاب غسل جميع البدن فمدخول بانه استدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه وبالقياس الى دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية الامر ان يكون هذا الزاما لعلماء الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزب اول من قاس وليس هذا القياس ادنى مما سولته لهم نفوسهم الامارة من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة **قال** المصنف رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية الى انه اذا صلى على بساط احد طرفيه نجس والاخر طاهر وصلى على الطاهر تصح صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سريره يتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وقد خالف

وذلك لمقتضى العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلان الذي تعلق للصلوة به ذلك المكان الذي محل هو النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف الاخر نجس وهو موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا بحبل وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا لو شد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقالت الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا طرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقال ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا دليل عليها من عقل ولا نقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي ومحموله وما يلاقيه طاهرا فلو تنجس او اصاب ثوبه او بدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة او غيرها فاصابه نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب او شد في يده او رجله او وسط والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغير او كبير حي او ميت بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد في الكل لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرفه الاخر منه نجس تحرك احدهما بتحرك الاخر او لا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحه هما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد الطرفين بتحريك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ما ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة اذا كان طرفاها نجسا لم يلزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليه انهما نجسان مثلا اذا اصاب جزء من العمامة نجاسة هل يجوز ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة فمذهبه باطل عقلا ونقلا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بان دعوى صدق الاشتمال بل الحمل في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلي والطرف الاخر من العمامة او البساط خمسون ذراعا او اكثر ودعوى حمل النص على الارادة المذكورة دعوى كاذبة بما قاله المصنف يرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع وشرحه والروضة للنووي ونحوها ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيما بينهم فيها كما نرى كذب واي عجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله في نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مما لا طائل تحته وما زعمه من انه يعلم ذلك ان المصنف لم ينقل المذهبين على ما هما عليه باطل وشان المصنف في التحقيق وتتبع المذاهب اجل من ان ينقل شيئا منها الا على ما هو عليه ومما يحكم بذلك عوجاج طبع الناصب فان المصنف قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه فيها كما ذكره المصنف من انه ان تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك مذهب الفاضل الاسفرايني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيرها وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح من القول المحترز عنه هو قول ابي حنيفة وقدرته المجتهدهم عن نصرته ولو سلم فيكفي كونه مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة التشنيع على الباقين واما ما نقله المصنف قدس سره من مذهب الشافعي فيظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه فالقضية منعكسة والايرادات منكسرة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب ابي حنيفة في البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلاة المصلي على الارض الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط على الاطلاق نجس لان مكان المصلي منها نجس والذي يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منها لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة وتتمة البساط الذي يكون اوسع من حضن ابي حنيفة وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الثاني في الصلوة وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاغماء اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه خمس صلوات وجب قضاؤها وان اغمي عليه ستا لم يجب وقد خالف في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر بين الامة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول فما تقدم من ان شرط التكليف الفهم والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع الاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر ومن يلي والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه رفع القلم عن ثلث وذكر فيها المجنون حتى يفيق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة لا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي ان استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان لا ما تعارفه المنجمون ودليل ابي حنيفة انه في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون ثم الاغماء علة للسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره ولا شيء اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة بوقت

صلوة

صلوة فصل ما ذكرنا لا يرد على مذهب ابي حنيفة ما ذكره انتهى واقول لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة انما هو تقييد للنص بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من اصل الدعوى فان المجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كما في المجنون الذي يعتريه ادوار ونوبة وانما قلنا ان الناصب قد تكلف تلك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ان هذا الاستحسان ايضا مما استقبحه العقل لما مر واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزائد على اوقات الصلوة غير مقدرة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا للمتنفل ومريد انتظار الامام والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهرين والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي صلعم الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث ولانه مامور به في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج عن العهدة بيقين بخلاف التاخير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات بالاشتغال باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف بحاله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي في صحيحيهما عن علي رضي الله تعالى عنه قال له النبي صلعم يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله صلعم اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلعم الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عائشة انها قالت ما صلى رسول الله صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلائل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة في مسجد يأتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في تاخير الفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله صلعم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث هما الاصلان في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد والعصر ما لم يتغير الشمس والعشاء الى ثلث الليل للحديث والوتر الى اخره للحديث ايضا وذلك لمن وثق بالانتباه ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى منقول للتقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل بل حكم الشرع وقد ذكرنا ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى واقول قد مر ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المطلوب على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتأتى له اجراء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا التمويه والتزوير مما لا يروج على الناقد البصير على ان هذا الحديث لا يراد لو سلم صحته لدل على تخصيص الاية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فيبقى الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل ثم يندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل لما عرفت من ان الدليل غير جار في الكل واما ما يشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدخول بان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما ما ذكره المصنف من ان الانسان في معرض الحدثان الخ فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك وهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام وما نقل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل الخ فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثالثة ذهبت الامامية الى انه اذا تنفل على الراحلة لم يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق عليه السلام انه في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصودة في الاستقبال المشار اليه فلا يتعين بل غيرها اولى بما كان عين الاولى ان يكون مساميا لوجهة السير مستند انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة في سفر المباح ما اشترط استقبال القبلة في سائر الصلوات لقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة التي الزيادة على الكتاب كما ذكر في الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي صلعم يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي ايماء صلوة الليل الا الفرائض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله صلعم كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث توجه ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله صلعم في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه كلها الصحاح تثبت زيادة على النص فاقتصر في الزيادة على قدر ما ورد في السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز القول به لانه مخالف

للكتاب وامّا ما ذكره الشافعي خالف القرآن فما اجهل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والاية نزلت قبل تحويل القبلة الى الكعبة ولو كانت الاية محكمة لزم
عدم وجوب توجه القبلة واما ما ذكره من خالف المعقول لان جهة السير غير مقصودة فقد ذكرنا ان السنة المشهورة وردت فيجعل السير كان الفعل حاكم
بهذا فحق يحكم بان غيرها ولى انتهى واقول لا ان الاحاديث التي ذكرها بعد التسليم صحتها لنا لا علينا لان الزيادة التي اثبتها الحديثان الاولان هي الصلوة
حيث يتوجه ركابه لا جهة السير ولا استلزام بين جهة السير وبين الجهة التي وجه اليها كما انه ربما يميل الراحلة عن جهة السير والراكب لضرورة فعلم
ان الجواز لا ينحصر في تلك الجهة واما الحديث الثالث فلا دلالة فيه على انه صلى الى جهة السير لجواز ان يكون الراحلة سايرة نحو الشمال والمشرق والمغرب
مثلا وهو قد تحرف عن يمين ظهرها الذي كان جهة السير الى جهة الشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه في الفرض غير حال
الضرورة بالاجماع فيبقى حال الضرورة داخلا وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغير ذلك من الايات التي سنذكرها في المسئلة الاتية وثانيا
ان قضية ما زعم من جهل الخصم وعلم الشافعي في المسئلة منعكسة لان المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الاتقان وغيره لم يعدوا هذه الاية في ناسخ ولا منسوخ مع ان الاصل عدم النسخ ولا حاجة اليه لما روي عن الصادق عليه السلام من انها نزلت
في النوافل خاصة وقد روي هذا في تفاسير اهل السنة عن ابن عمر قال الفاضل النيشابوري في تفسيره عن ابن عمر انها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت
به راحلته فكان اذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الاية اينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في اسفاركم فثم وجه الله
فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر ان الاية محكمة غير منسوخة على رغم انف الناصب الكذوب الكاذب واتضح ان تخصيص ثمه بجهة السير غير مستند الى
عقل ولا نقل كما ذكره بل هو مستند الى استحسان قبيح فانه والقياس من سالم في الفقاهة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الرابعة ذهبت
الامامية الى انه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وخالفوا بذلك العقل حيث دل
على ان التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله فانه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح فريضة مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السايرة الا من الماشي الا
لاجل الضرورة ولو خاف على نفسه او ماله وانقطاعه من الرفقة فله اداء الفريضة راكبا وماشيا ووجبت الاعادة اما عدم الصلوة المفروضة
على الدابة لان الاصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر في الصلوة على الدابة السايرة واذ ثبت ذلك
الاصل فيكفي فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الاصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكره من
مخالفة النص فمن جمله بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شئ من العبادات لان كلها لا تخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
يبطل استدلاله بظواهر الايات واما ما ذكره من صلوة رسول الله صلى الله عليه وآله الفريضة على الراحلة يوم المطر فطالبه بتصحيح الرواية فكانه مكتوب في كنز خرافاته
وان صح وان لم الحديث الصحيح ان الاعتداد بروايته انتهى واقول يتوجه عليه ان ما ذكره من ان الاصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاء ظاهر بل الاصل عدم التكليف بما لا يطاق بما فيه مشقة زايدة سيما مع قوله صلى الله عليه وآله بعثت بالملة السهلة السمحة واما ما ذكره من انه لو حمل الحرج
في الاية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شئ من العبادات الخ فمردود بان الزايد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة مما يهتدي اليه العقول
السليمة ولهذا لم يعين الله ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعم الاستدلال بها ونحوها في مظانه ساير علماء الامة حتى هذا الناصب الجاهل
المعاند حيث قال فيما سيأتي من مسئلة وجوب التكبير بالعربية انه اذا لم يطاوعه اللسان تعين الترجمة دفعا للحرج فاعرفه في ذلك واسمع الى الله تعالى ثم الى
نبيه صلى الله عليه وآله ثم الى صحابته المسند اليهم امثال هذه الايات في مواضع لا تحصى فما هو جوابه فهو جوابنا واما ما ذكره من ان ما قاله المصنف من صلوة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وانه كانه مكتوب في كنز خرافته فيجاب بان كنز خرافته المصنف هو كتب اهل السنة المملوة بزيوف الروايات
فان المصنف قدس سره ياخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين ظنوا ان واجها ولا يبعد ان يورث التعرض فيها ولو يجيز ظاهر النظر اليها حاتمة
في ذلك الوقت لكن الذي نظر الى ذلك بما شاء مع خصم لا حق فانه لا يقبل الا ما يخرج من تلك الكتب والحاصل ان ما ذكره المصنف واستبعده الناصب
مذكور وفتوي وروايته في كتاب الينابيع شرح المصابيح للانصاري الشافعي حيث قال مؤلف هذا الكتاب فيجوز للاعذار ان تأذى بالمطر او الوحل وقال الشافعي
اي وجاز عند احمد فعل المكتوبة على الدابة السايرة ان تأذى المصلي ان نزل عن الدابة بالمطر او الوحل قال الخرقي في كافي ابن قدامة الهداية لان
انس بن مالك رضي الله عنه صلى المكتوبة في يوم مطر على دابته وروي يعلى بن امية عن النبي صلى الله عليه وآله انه انتهى الى مضيق ومعه اصحابه والسماء فوقهم والبلة من
اسفل منهم فصلى هو واصحابه على ظهور دوابهم يومون يجعلون السجود اخفض من الركوع رواه الاثرم والترمذي فان كان البلل يسيرا لا
اذى فيه لزمه السجود انتهى قال المصنف رفع الله درجته الخامسة ذهبت الامامية الى انه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله اكبر وقال ابو حنيفة ينعقد
بكل اسم من اسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي وخالف قوله المشهور تحريمها التكبير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبير في التحريم من اركان الصلوة ويتعين
على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله اكبر ولو قال الله الاكبر او الجليل الاكبر والله عز وجل اكبر لم يقدح والدليل عليه ما روي

مسلم والنسائي في صحيحيهما عن عايشة انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وآله يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ومذهب ابي حنيفة
ان فرض الصلوة التحريمة وهي قوله الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة
ينعقد بغير لفظ التكبير بما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ الله اكبر
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي اختيار الفرد الاكمل وهو الاولى والمندوب لا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون
مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وآله انتهى واقول غرض المصنف من مخالفتهم فعل النبي مخالفتهم ما فعله في الصلوة البيانية وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا هذا
ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وآله ومواظبته دليل الوجوب قال شارح الينابيع انه علم مما في السنن الصحاح انه واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى
فافهم واما ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو في مرتبة فتوى ابي حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل
وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبير والاطلاق في لفظ التكبير انما ينصرف
الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثله واما ما استدل به بعضهم
على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغيره عن معناه وانما افادت التعريف فقبل التغيير واضح لنقله عن التنكير الى التعريف ولان في التنكير اضمارا و
تقديرا كقولنا من كل شئ وعند التعريف يزول ذلك فتدبر واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في
كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الاية بيان عمل الصلوة وصفته والصلوة البيانية وحديث تحريمها التكبير
وما رواه البخاري في حديث طويل في اخره قوله صلى الله عليه وآله اذا قمت الى الصلوة فكبر دال على عمل الصلوة الذي لا يجزي الا به فلا يعترض بالاية عليه بل في الاية
دليل ان ذلك الذكر لاسم الله تعالى غير الصلوة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح انه قبل الصلوة مثل
قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد اليه تعالى بالنية في اداء ما امر عز وجل به وجه اخر فنقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى الخ
عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه لا يقال قوله صلى الله عليه وآله تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزءا من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة
والشئ لا يضاف الى نفسه فلا ينافي قبلية الذكر عن الصلوة في قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبيرة الاحرام لانا نقول الاضافة انما يقتضي
مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشئ لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القايل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي اختيار
الفرد مردود بانه ان اراد ان غير ما اختاره فرد عقلي اخر الى فلا يجدي نفعا وان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من
مواظبته صلى الله عليه وآله بالصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرد
عن النبي صلى الله عليه وآله فيها لفظ بعينه في جميع خطبه لا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح وفي الصلوة بخلافه قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير يتعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه تعين وتجب على من لم يطاوعه اللسان
لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفريضة
وعند مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله
وفعل النبي لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب
الشافعي من انه اذا تعذر على المكلف تعلم العربية ولم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكرنا في المسئلة السابقة من
ان الحرج لا ضابط له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شئ من العبادات لان كلها لا تخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي
حنيفة من ان فعل النبي لاختيار الفرد الاكمل يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسئلة المتصلة به سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل
النبي في شئ من افعاله وهو ظاهر البطلان وفقه المقام ان رسول الله صلى الله عليه وآله اذا امر في الدين بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعدي ذلك الى غيره سواء
كان في معناه ولم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ الا بنص اخر يبين ان له ذلك لانه تعالى قد حد ذلك حدا فلا يحل تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم
نفسه وقد روي ابن حزم في كتاب المحلى من الحلى انه قد علم النبي البراء بن عازب دعاء يقول فيه امنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت
فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال عليه السلام ونبيك الذي ارسلت فلم يدعه ان يبدل لفظا امر به رسول الله صلى الله عليه وآله ولو
جاز غير هذا لجاز في الاذان بان يقول العزيز الاجل الجليل لا رب الا الرحمن ابتان ان ابن عبد الله بن عبد الله بن عبد المطلب وختن ابي بكر وعمر معقو
من الرحمن هلموا نحو الظهر هلموا نحو البقاء العزيز اجل الجليل لا رب الا الرحيم وابتان ابن عبد الله بن عبد المطلب من اذن مكة الحقة
يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ باياته عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به صلى الله عليه وآله في الفاظ الصلوة والاذان
والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وساير الشريعة وعلى المفرق الدليل والا فهو مبطل واما من اجاز مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله
في الاذان والاقامة واجاز تنكيسها وقراءة القرآن في الصلوة بالاعجمية وهو فصيح بالقرآن فما عليه ان يقول بتنكيس الصلوة فيبتدئها
بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقرء في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان

ويغلط الناس ويبدل الفاظ القران بغيرها مما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرء في الصلوة
كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرء الى الله تعالى من كل ذلك ومن ان نتعدى شيئا مما حده لنا رسوله صلى الله عليه وسلم ونحمد الله على الاقتداء بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
حمدا كثيرا ثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون لنا قال الشاهد اخبرك واعلمك باني اعلم لهذا عندك دينا
ابيات شهادة ولا يحكم بها حتى يقول اشهد فهنا مثل ان الفكر فيهم طويل **قال** المص رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرات القران فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول التعوذ
في صدد القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه
لم يصح عنده تعوذ النبي فلم يدخله في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل
لم يقل به احد فالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي فانه لم يثبت عنده انتهى
واقول ان المص لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله هيهنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين
في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول صلى الله عليه وسلم منه مع تكرار
مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب
في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي اية واحدة او بعض اية من غيرها وقد خالف بذلك قوله صلى الله عليه وسلم المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وعاد
لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة و
الفرض ان يقراها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قراها مترجما بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن الفاتحة
وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة اية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب وقراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد طعن في ان ترك
الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الاحاد عنده من الدلايل القطعية وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون
قطعيا لحكم بعدم الفرضية فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** لا يخفى اختلال كلامه واختلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتاخرين من اصحابه لما راوا من
تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال ايضا فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة
فتكذيب الناصب للمص هيهنا تكذيب للامام الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المص قدس سره قد نسب ابا حنيفة الى مخالفة الحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع وتواترهما وهذا الناصب اغمض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث
الثاني بانه من اخبار الاحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القران فما الذي اقتضى حكمه
باجزاء اية واحدة من ام القران وبعض اية من غيرها ولم لا يجوز بعض اية منها ايضا ان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القران لكن الناصب جهله قلنا هذا مع انه لا يدفع اجزاء بعض اية من ام القران يحتمل انه اراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل ان نزلت
قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع جوابا بان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل الا في قدر القران
نوافل الاسلام وجب قيام الليل اما نصفه واقل منه واكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه وانقص منه قليلا او زد عليه فاتى به النبي
والذين معه سنة ثم نسخ بقوله في اخر السورة فاقرؤا ما تيسر من القران اي صلوا الطلاقا للجزء وارادة للكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك
او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب اخر وهو ان اقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القران هو ام القران وان
من علم الحديث قد اخذ بالاية ايضا لان ام القران مما تيسر من القران ومن عمل بجميع ما اتت الاية فقد خالف الحديث واجاز صلوة ابطلها رسول الله
وهذا لا يجوز لا سيما تقليد ابي حنيفة من اجازته قراءة اية طويلة وثلث ايات بمنعه يمادونها وهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على صحته دليل
وهو خلاف للقران ولجميع الاثار انتهى كلامه وقال فخر الدين الرازي في رسالته المذكورة سابقا ايضا انه يجوزان يؤتى بكلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه
اشارة الى المعهود السابق كقول القائل رايت ما رايت اي ذلك الذي رايت فكذا هيهنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القران والذي تيسر من القران
للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما ساير السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان احدا من خاقانهم قد كان له وزير مجوسي في قلبه الا انه كان يظهر الاسلام
على سبيل النفاق فاتفق ان قال الملك يوما يجب علينا ان نسعى في تقرير مذهب ابي حنيفة وهو ان نامر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية
وكان غرضه ان ينقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وسلم الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله باللسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت
فيهم شمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد انكار وافتى بحرام ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مهجور ومتروك
ولهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام

ان الرازي

ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جليلة في نقل هذه الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذه الفتوى نقل الناس من دين محمد صلى الله عليه وسلم
الى دين المجوس لانه قد ذكر في اوايل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالته المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس
ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فتامل فيه ايها العريض
قال المص رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة ومالك حتى انهما كرها
قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها اية وانه عده رسول الله الى قوله نستعين خمس ايات انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة اية من كل سورة او هي اية في صدر كل سورة والغرض ان كل بسملة فهي جزء من القران على
تكررها والاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها مكتوبة للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وعدمه ودعوى التواتر
في هذا الحديث باطل انتهى **واقول** فيما ذكره غفلة عظيمة لظهور ان المص لم يدع تواتر ما ذكره من حديث العد وانما ادعى تواتر كون البسملة اية
من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على
تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد **قال** المص رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان امين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة
وخالفوا بذلك قول النبي المشهور بين الناس ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين وقول امين من كلامهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يؤمن الامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة قصرا ومدا بلا تشديد فان
شدد عامدا ابطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته المعية عقب لو تراخى حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال امين
رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين بعد ولا الضالين الا انه قال يقول المصلي سرا كالماموم
والدليل على استحبابه السنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امن الامام فامنوا
فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا خبر يدل على استحبابه واما ما ذكره انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين فنقول
ما ذا يريد من كلام الادميين ان اريد انه مخاطبة للادمي فهذا باطل لانه من مخاطبات الله تعالى والتضرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان اريد انه ليس
من القران فكثير من الاذكار والتسبيحات في الصلوة وليس من القران وان اريد انه كلام مخترع للادمي لم يرد به خبر فقد ذكرنا السنة المشهورة
من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه امر به وذكر ثوابه وفضايله وانه موجب للغفران فلا يكون من جملة مبطلات
الصلوة كما زعم انتهى **واقول** قد اجاب المص قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما مر
من ان ابا هريرة اتفق له مع عمر بن الخطاب واقعة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار
الزمه بها بعد ولاية البحرين واذا كانت هذه حاله كيف يركن عليه ويوثق بروايته ونقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى **واقول** قد ذكر
تفصيل الواقعة ياقوت الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة برواية ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي الملقب بامام
الحرمين في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاثي فمردود بان المراد من كلام
الادميين ما ليس بقران ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله صلى الله عليه وسلم ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القران
وامين ليس شيئا منها اما عدم كونه قرانا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء الذي هو استجب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره
في غيره والفرق بين الاسم والمسمى ظ ولا يستلزم الاذن في امر الاذن فيما غايره وايضا التامين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى
تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان النطق بها تامينا لما جاز الا مع قصد الدعاء وكذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مط وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان امين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه **قال**
المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخريين الحمد وحدها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة الحمد في كل ركعة ودليله السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي
كان يقرء في الظهر في الاوليين ام الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين ام الكتاب ويسمعنا الاية احيانا الحديث وايضا قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة
الكتاب اما ان يراد قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها في ركعة فقط واما ان يراد قراءتها في كل
الركعات فهو المدعى واما ان يختص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل مذهب
الشافعي فبطل مذهب من ذهب بالاكتفاء بالتسبيح فهذا من مخترعاته ولم يرد به خبر مع انه ناقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر في مخالفة ابي حنيفة
النبي صلى الله عليه وسلم ان النبي كان يقرء في الاخريين بالحمد فلم لم يجوز التسبيح مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم ومذهب ابي حنيفة انه يقرء في الاخريين بالفاتحة فقط وهذا افضل
وان سبح وسكت جاز فهو يرى قراءة النبي في الاخريين من المندوبات فلا مخالفة لفعله انتهى **واقول** ان المص قدس سره لم يتكلم هيهنا على مذهب
الشافعي بشيء فلا وجه للتطويل بذكر مذهبه والاحتجاج عليه وقد ارتكب ذلك في اكثر المسائل واما ما ذكر من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص
بلا مخصص فمردود بان المخصص ذلك بروايات اهل البيت عليهم السلام لكن اكتفى بجعل مخالفة فعل النبي المعلوم من رواية ابي قتادة حجة على ابي حنيفة

دوله

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين مما علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه وتلك الروايات مما لا يصير حجة على ابي حنيفة واضرابهم بحسب اعتقادهم صح انه لا دلالة لرواية ابي قتادة على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخيرتين ايضا ولعل من فهم ذلك منها انما فهمه من قوله ويسمعنا الاية احيانا واتى بخبر بانه لا يدل على قراءة تمام القرآن في جميع الاحيان فلا يدل على تعيين قراءة ام القرآن على الاطلاق واما ما توهمه الناصب من مناقضة الحكم بنفسه وانه يلزمه مخالفة فعل النبي صلى الله عليه وآله في تجويز التسبيح فمدفوع بما مر من ان احاديث اهل البيت عليهم السلام احاديث جدهم فلا يلزم المخالفة بل يتضح بذلك ان فعل النبي كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقط فان اراد انه يوجبه بالقراءة في الاخيرتين فهو كذب كما يدل عليه تتمة كلام الناصب وان اراد بانه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي ما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له وكل ميسر لما خلق له **قال** المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بعض آية من اي موضع شاء من القرآن بالعربية وغيرها باي لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرآنا عربيا فالقاري بغيرها لا يكون قاريا بالقرآن انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربي ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي فانه لا ينازع في ان القاري بالترجمة لا يقرء القرآن ولكن يقرأ ما يدل على القرآن وهو اقرب من سائر الاذكار فلا اشكال عليه بما ذكره انتهى **واقول** تشنيع المصنف قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه جواز الترجمة بحالة العجز فان جواز الترجمة عنده عن العربية موضع وفاق وهذا الناصب لما ضاق عليه الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتأتى له الاصلاح وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرح ان الركن عند ابي حنيفة القراءة او ترجمتها سواء احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية عنده مطلقا وعند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القرآن او شيئا من القرآن في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرآنا عربيا غير ذي عوج وغير العربي ليس عربيا فليس قرآنا واحالة عربية القرآن تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم عز وجل قوما فعلوا ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وقال ابو حنيفة تجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في هذا لان القرآن المنزل علينا على لسان نبينا صلى الله عليه وآله لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره صلى الله عليه وآله لما كان آية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته بقول الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يحل له ان يقرأ ام القرآن ولا شيئا من القرآن مترجما على انه الذي افترض عليه ان يقرأه لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى وجوب الطمأنينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل اقل ما يقع عليه اسم الانحناء ولا يجب الطمأنينة وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه ركع واطمأن كما قلناه وقال صلوا كما رأيتموني اصلي انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث تنال راحتاه ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو لحظة والدليل عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود ثم ان حقيقة الركوع لا تتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع ثم يعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه باسطا ظهره غير رافع ولا منكس رأسه فيحصل الاطمئنان وايصال اليدين الى الركبتين من السنن لا من الاركان فلا مخالفة لفعل النبي لان صلوته صلى الله عليه وآله التي امر الامة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرائض والمندوبات انتهى **واقول** يتوجه عليه ان حديث المعلم حجة يحمل عند ابي حنيفة على الاجزاء كما صرح به في اصوله من جملة الحكم بالسنة والاستحباب ايضا يحمل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي صلى الله عليه وآله للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته قال لا يتم ركوعها ولا سجودها فلو قال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع عن رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا طويلا من جملته قوله لا تتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح براسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القرآن ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر فيركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله ويسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى يأخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن جبهته من الارض حتى تطمئن مفاصله ويسترخي ثم يكبر فيرفع راسه فيستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القرآن وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القرآن وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه وسجوده وبلا طمأنينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله صلى الله عليه وآله لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا ويقول قائل بعد ان بلغه هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مقلدا لمن اخطأ ممن لم يبلغه الخبر او بلغه فتأول وغيره فاصد الخلاف رسول الله صلى الله عليه وآله وكذلك

الدليل

الباطل والتقليد لمن اوهنه رسول الله صلى الله عليه وآله امور لان الصلوة لا تتم الا بها ويقول قائل من عند نفسه بعض هذه الامور وكذلك نعوذ بالله منها ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان صلوة النبي التي امر الامة بمتابعتها مشتملة على الفرائض والمندوبات فنقول في جوابه ان مراد المصنف اثبات الطمأنينة في الصلوة البيانية اذ كانت مقصورة على بيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن او سلم فنقول الاصل في كل ما اتى من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه بالوجوب الا ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابي حنيفة باستحباب الطمأنينة يكون مخالفا للاصل بلا دليل انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة ومالك لا يجب شيء قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفا القرآن وذلك فعل النبي وقوله فانه فعل قال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان ربي العظيم ثلاثا ولو زاد ويستحب فيه ودليله السنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه صلى الله عليه وآله كان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه كان يسبح بالتعظيم في الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم وجوبها في الركوع والسجود لورود غيرها في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنها فالعدول عنها يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرها في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في سجوده اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله وآخره وعلانيته وسره ولم يذكر شيء منهما التسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان الصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منه فيهما وفعل النبي صلى الله عليه وآله محمول على الندب كما ذكرنا انتهى **واقول** قد مر في احتجاج الناصب برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عائشة وابي هريرة المتصفين بالبغي والكذب عند الفريقين ولا ادري ان ابا حنيفة كيف يعمل هيهنا برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا عن ذلك نقول لم يثبت شيء من الحديثين الذين استدل بهما على عدم الوجوب لانه على ترك الذكر الواجب فاولهما يدل على الذكر المذكور في الحديثين لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي امر به واما الاحاديث الاخر فلا يدل على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة هو السجود والركوع الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في الركن حتى لو لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظ على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي صلى الله عليه وآله محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي واظب به النبي صلى الله عليه وآله محمول على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح الينابيع في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمأنينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله فانه فعله انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية مرة لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له بمثل ما تعرض لغيره **قال** المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي صلى الله عليه وآله فانه امر ان يسجد على سبع يديه وركبتيه واطراف اصابع رجليه وجبهته انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم للحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او يجد حجمه ويستقر جبهته جاز فان لم يستقر وكذا لو سجد على الزحام على ظهر من صلى صلوته لا من يصليها فعند ابي حنيفة يحصل السجود باستقرار الراس على اي شيء يكون والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكرناه من حديث رفاعة بن رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل للثقفي السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض ولا تنقر نقرا وما في ابي داود قريبا منه نصوص صريحة على وجوب وضع الجبهة على الارض ولا يصدق الوجه بالالهام ولا الجبهة على مجرد الانف وكذا لا يصدق الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالفة لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول سيما وقد وقع في حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة بدون الوصف الذي بينه كما مر ومن لطائف ابن حزم انه قال من اجاز السجود على كور العمامة على عمامة غلظ كورها اصبع ثم اصبعان الى ان يبلغه الى ذراع اصبعا وثلاثة او اكثر فيخرج الى ما لا يعقل لها حد ثم يحطه من الاصبع الى طية واحدة من عمامة شرب وكلفنا الفرق ولا سبيل اليه البتة ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه كره السجود على كور العمامة وعن نافع عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين اصابتني شجة في جبهتي فعصبت عليها وسالت ابا عبيدة السلماني اسجد عليها قال انزع العصاب انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض وقال ابو حنيفة والشافعي انه يستحب وقد خالفا بذلك فعل النبي صلى الله عليه وآله وقد سبق وقال ايضا اذا سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب

وذهب النووي الى الوجوب لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله ص امرت ان اسجد على سبعة اعظم على
الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب والكمال ويقول اصل السجود وضع الجبهة
على الارض او ما يقوم مقامه من الانف حتى يستقر الراس في الارض والحديث يدل على انه ص كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مامورا
به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به فهذا تعرف انه لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول
واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فنعمل بالاصل ونحمل الحديث على الندب والكمال ولا مخالفة للنص انتهى واقول
حمل الامر الوارد في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان اخرج من الشرع ان معنى الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم
في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت ثبت شرعا الفرق بين قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض
وبين الامر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا فانه مع كونه امرا في المعنى قال الحنفيون هذا
فرض ولا يقام بكل حد قالوا ههنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا تدل
بصريحه على الامر العام ففيه انه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الامر في مثله تعميم الوجوب او على سبيل التاسي والحمل على كون ذلك من خصائص
النبي ص خلاف الاصل وخلاف الاجماع والظاهر بعد ذلك حال خصائص النبي ص مع اهتمام الفضلاء في احصائها وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما
ما ذكر من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة وما يقوم مقامه على الارض فقد سبق ما فيه ان اصله مجرد وضع الجبهة وتعميمه عنه وعن وضع ما يقوم
مقامه من موضوعات الناصب سلمه قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على
كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي ص وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال ثم يسجد ممكنا جبهته الى الارض حتى ترجع مفاصله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض للحديث ثم ابو حنيفة على الكمال لانه لا
يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزائد على اصل الفرض
المجزي فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا تجب
الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفرة وحط
جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي ص وقوله ثم اجلس لصلوة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وبالغ في وجوبه حتى جعله ركنا في
الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب والكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود ولم مخالفة للنص انتهى واقول قد مر ان هذا
الحمل تحكم وتحامل على الشرع والقول بكل نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطاء فيلزم مخالفة النص بلا اصل ودليل يعتد به كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي ص وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال والله اني لاصلي بها وما اريد الصلوة لكني اريد ان اريكم
كيف رايت رسول الله ص يصلي قال وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة
الى عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى واقول قد مر ان عدم ثبات ابي حنيفة لا يعتبر عند الخصم وان عدم اثبات
ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه وكفى بذلك جهلا ونقصانا قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى
وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي ص خلافا للشافعي وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي ص انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مفترشا والتورك في الاخير لغير المسبوق والساهي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والذي
عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب ودليل ان تركه يجبر بالسجود ما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الاول واجبا لان النبي ص
قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله ص صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلوة
وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم فهذا يدل كونه سنة واذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكما يكون
من اذكاره يكون سنة والصلوة على النبي ص من اذكاره فيكون سنة ولا كرهم خالفوا فعل النبي ص لا نحمله على فعل الندوب انتهى واقول يتوجه
عليه ما ذكره المص في المنتهى وحاصله ان الترك الى بدل لا يدل على عدم الوجوب وانما كان يدل على عدم الوجوب لو سقط لا الى بدل ويجوز ان يكون
البدل سجدة السهو وما كان وقع لك بدله وجبر الجبرانات الحج مخالف للسنن ان قيل قد قال الشافعي ان سجود السهو لا يكون الا بدلا عن جنب بدليل ذكرنا من
جبرانات الحج فانهم يقولون الهدي والصيام يكونان جبرانا نفس من الحج وهو بعد الخروج عنه وبان عتق الرقبة والصدقة وصيام شهرين جبر
نقص حرمة نهار رمضان وهي لا يجوز الا بعد تمامه قلنا قد ورد ههنا احاديث واهل العلم من المنتهي عن الجمهور داله على الوجوب منها ما روي
عن ابن عباس ان النبي ص كان يعلمنا التشهد يعني الامر بالوجوب عن ابن مسعود قال علمني رسول الله ص التشهد وسط الصلوة واخرها ولما ما ذكره

من الم

من المص جعل فعل النبي ص في ذلك فانما نشأ من جهله وتنسيانه لمذهب امامه الذي قد اعترف به قبيل ذلك من ان التشهد الاول سنة وليس المراد بالسنة الا ما
فعله النبي ص لا على وجه الوجوب وبعد ثبت بهذا فعل النبي لذلك فكيف يكون المص جاهلا به نعم النزاع في انه فعل واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله
تعالى قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي ص والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك لا يجب
وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد وقد خالفا فعل النبي ص وقوله قال ابن مسعود كان رسول الله ص يعلمنا التشهد قال اذا قلت هذا فقد
تمت صلوتك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي ص والجلوس فيه واجب وان كان للمالكي
عن عبد الله بن مسعود قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله ص السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل
السلام على فلان فقال النبي ص لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله اه رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده
صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا على انه فرض والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد
فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالادلة القطعية لثبوته بخبر الاحاد وان صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة
انتهى واقول يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المص اليه مخالفة فعل النبي ص وافقه في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد
الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولما التحيات قال لا يجب هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية فراى المذكور فيها وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور
في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور مما تفرع عليه فتوام من اقوال الصحابة ايضا فرض القعود بقدر التشهد انما هو
لاجل التشهد فمن المستبعد شرعا وعقلا ان يكون ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا واعجب من ذلك
ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي ص امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار التشهد فرضا
وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غير فرض ما لا يتم الفرض الا فيه وبه انتهى فتامل جدا واما قول الناصب وان صح ما رواه
عن مالك اه فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال ومذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما قوله ههنا
وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم التي يستدل بها المص في المسائل الاتية ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة ولم يصح عنده
فمجرد تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيتوجه القدح على صحاحهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم
قصور تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه وقصور نظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند اخرين من اخوانهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه
الجواب عما سياتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يجب
اما بالصلوة على النبي ص او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام وبخروج الريح وما اقبح المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة
بالريح لكن مثل الصلوة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب ميتا
جلد كلب بيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه ولا ثم يبتدي بغسل الوجه عكس ما ورد به
القران ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطاطي راسه يسيرا جدا بغير ذكر ولا يطمئن ثم يهوي الى
السجود من غير رفع ثم يجعل يسيرا ينزل جبهته وانفه فيهما من غير ذكر ولا طمانينة ولا رفع منها ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير
تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل يحل المسلم يؤمن بالله واليوم الاخر قبول هذه الصلوة وكونها مامورا بها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم السلام للسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح
انه ص قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث ومذهبنا ان كمال الصلوة على النبي ص يجزي في الخروج
من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمد او قول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي ص من جملة التشهد فجعلها علامة
للخروج وعلامة على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع وقع
فلا باس به ثم يصفه ارباب الخبث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويدخل في وعيد قوله ص من اهان عالما فقد اهانني
ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجه دليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى واقول ليس الوصف بالحدث الا من تحقيقات
ابي حنيفة نفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل
المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض وعن
بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابي حنيفة في ذلك من ارباب الخبث كما
لا يخفى على اولي النهى ثم اول من اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في
اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزاه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني
امام الشافعية في رسالة المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبايح فتاوى ابي حنيفة في ابواب

حكم العقل على وجوب الشكر واستحبابه ثم كلام المصنف لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم
العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من ابلغ انواع الشكر كما ذكره المصنف او من اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال خضوعا فيكون
مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى مدة عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ايراده في جانب النقل ايضا
مع ان بعض ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضوه ومحموله البحرك بحركته حيث قال لنا قصة خباب
وقوله عم الزق جبهتك بالارض انتهى ثم من غاية جهل الناصب قوله ان المصنف استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله بذلك ههنا
اذ الاحتجاج على تابع ابي جهل بقول ابي جهل الزم فافهم قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي
المصلي وقال احمد بن حنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادرأوا
ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء
كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ
بظواهر الاحاديث فلم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى واقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للمتقصر في التتبع والاجتهاد
في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المصنف والقول بعدم الثبوت اوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب
عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها و الالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها
ويدل على صحة هذا ان ابن عباس احد رواة قطع الصلوة بذلك روي عنه انه حمله على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض برواية
اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت
الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد ولانه صلى وعايشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل قال المصنف رفع الله درجته كط
ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم وصلوة او زكوة او حج وحال الاسلام وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء
من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المسلم
اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله عم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونفرض شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه بمقتضى هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم
يصح نسبة ابي حنيفة الى ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله عم الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك عباداته قبل الردة لان الاسلام هادم لكل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر
هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمنقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى واقول الظاهر ان الناصب انما انكر نسبة ابي حنيفة الى ما نقله عنه المصنف
لجزمه انه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع في فقه المذاهب الاربعة وشرح الانصاري الشافعي ولنذكر ما فيهما من
نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة ولنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
لانه التزم بالاسلام وعنده ولاه في ذه رواية لا يجب لان الاحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد
انتهى وقال الشافعي يجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم باسلامه احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر
الاصلي فانه لا يلزمه قضاؤها ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي المغني فان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة
لا يمحو الكفر في ذلك عند ابي حنيفة ومالك وابي احمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فاتت حال الارتداد او قبله لا احباط العمل
بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا احبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي ظهيرة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم
في الوقت وفي محرر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة
روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على
المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة او صوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية ان
الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر واو
حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المصنف ههنا الى ابي حنيفة من
مذهب العليل وزعم انه في ذلك الانكار وجد الخلاص سبيل وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين
معه من ائمة النار فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وماله اذنان قال المصنف رفع
الله درجته ل ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر ثم يحمد الله تعالى ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة

يقوم ساكتا غير ذاكر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان الذكر انسب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله عم المشهور اذا قام احدكم
الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله تعالى ثم ليكبر فان كان معه شيء من القران قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت ياتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت
واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت و
على هذا لم يلزمه مخالفة العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب ويعارضه توقيف البدل الى صحة الدليل
من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى واقول قد كان الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجيه من العجب ان اباحنيفة قد اثبت
بقياسه الباطل واستحسان عقله الناقص اولويتها مما حكم بوجوبها او استحبابها من الابدال والامثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل
قياسا على نظايره واي فرق بين ترجمة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين
السكوت فالسكوت عن اصلاح ذلك اولى كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته لا ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف فيه
فقهاء فيه وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مامورا به والوضوء مامور
به فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه و
الحرام لا يقع عبادة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل افاد
قبح التصرف في مال الغير في العقل وتحريم التصرف في مال الغير في النقل وهذا تفسير الغصب ولا نزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها
والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه و
كذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا
وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة فيما مضى انتهى واقول
الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة حقة مطوية في دليل المصنف وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها
الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مرت الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه ههنا بعبارة
اخرى فنقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان
المنهي عنه اذا لم يكن جزء المامور به ولا لازما له بل المامور جمع بينه وبين المامور به باختياره من غير ضرورة تدعوه اليه صح منه ذلك
الفعل المامور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول الدار فدخل الدار و
خاط الثوب فيها عد طائعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار اما اذا كان جزءا او لازما كالامر بخياطة ثوب والنهي ان يخيط بخيوط غصبا
او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب
من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء
بالماء المغصوب قال المصنف رفع الله درجته لب ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك نص القران وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من الاية
ولم يدل عليه دليل فان العبور جائز مطلقا في كل المساجد واما ما ذكر ان اباحنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الاية ليس نصا في المساجد بل
اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال او التيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل
فان العبور لا باس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت فلا يلزم اباحنيفة مخالفة النص لاحتماله معنى اخر انتهى
واقول لا يخفى ان في كلام المصنف استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن
نعترف بان هذا الاستثناء من الاية واستنباطه من الاية والاحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكرناه لانه لو لم يذكره لكان كاذبا
في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على وجه الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب المجبول على
اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا في شيء من المساجد
على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز لجواز ان لا يجوز
الدخول في بعضها اصلا ففي الاية اشارة الى التخصيص ايضا وهذا كما اذا قلت لا حج الا مع الراكبا وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى
الاول نفي الحج عن كل مع الا على هذه الصفة لان منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة واثباتها
في بعضها في يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيه لجواز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاءني الا عالمون وما جالست الا العلماء و
اكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظايره من صور التخصيص انما هو في
المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والمخصص ان الاية ليست عامة كما فهمه الناصب موافقا لبعضهم

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل و يحتاج الى دليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية بجملة الى دليل يمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي
فهم من الاية تخصيصه بعدم جواز الدخول فيه اصلا والحاصل ان يكون هو المسجد الحرام بزيادة شرفها الله تعالى ويعضده روايات اهل البيت كما مرت الاشارة
اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا ففيه ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى
من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله فتيمموا يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابري سبيل تكلف لا يليق بظاهر
القرآن الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تعالى ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله
لا تقربوا الصلوة لكن لا يتوجه عليه ان المسافر انما لا يجوز له ان يقرب الصلوة ما لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا
فكيف ... حالة السفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما نرى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال ليس
مختصا بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقد الماء او لمرض ونحوه هذا واما من حمل النهي عن قربان موضع الصلوة
وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فعلته التكلف في تفسير ظاهر مع
امام ترايته العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى
الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يعمل بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فحينئذ يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم
باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن له رجوع الى القرآن والسنة بل لم يكن ذو سعة الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس
واستحسان رايه وانما تكلف الاحتجاج لبعض اقواله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه المتجردين ليدفعوا عنه شناعة
ما اشتهر من ابتناء مذهبه على مجرد الرأي الفاسد وطرح القرآن والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الرأي فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن
وقال الشافعي يجوز ذلك الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم
قربانهم باختصار احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة فلا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع
المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغ ما منع الله تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول فيه مما منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما احل الله وتحليل ما
حرمه الله بنص القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلثة اقسام الاول الحرم
ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا
جاء رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه ليسمع كلامه او يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا الثاني الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا يمنع ولا يقيم اكثر من ثلاثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز
للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة
عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد القياس عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس
ثم يستدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقائد وغيرها
من الضروريات انتهى **واقول** التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم ليس عليه دليل منتج ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية
بل هي نجاسة حكمية الخ فغير مستقيم وحيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع رأينا ان نفصل فيه الكلام ونحقق
المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس
وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية على وجوه الاول انهم سموا انجاسا
لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة
كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات
النجاسة العينية للمشركين على خلاف اصنامهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم ازالتها على الحكمية مع
التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه
يطهر به اجماعا بل عينية من جهة لتعديها مع الرطوبة وحكمية من جهة ارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي اذن كنجاسة بدن
الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى قدس سره في الانتصار وبما حررناه وحققناه
ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط واندفع ما قاله الكواشي في تفسيره من انهم لو كانوا
انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه
الاية تدل على ان الرجس مستعل على من لم يؤمن واستعلاؤه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه ايضا ما رواه الجمهور
ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله انا بارض قوم اهل الكتاب انأكل في آنيتهم قال لا تأكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

ثم كلوا

ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري الى ورود ما في معناه من طرق اخرى ايضا وتقييد كل ذلك بما اذا اتوها بالنجاسة نظرا الى ان الغالب من شانها
يدفعه اطلاق اللفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مردود من وجوه اما اولا فلان بعض تاويلاتهم يقتضي الاضمار
في الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منه كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على الشرك وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة ان قلت ان
حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نسلم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية ايضا مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص و
انما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول لازالة احتمال الالتباس لانه كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد وعند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف ولك ان تقول لا نسلم ان الواو في قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب واقتصر ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا في الاستدلال على حلية طعام اهل الكتاب اخبار الله تعالى بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول الخبر
كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان للاية توجيها رابعا ادل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وح لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب ذو نجاسة فان مفاده ~~النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب نجاسة فان مفاده~~ النجاسة العارضة واقول فيه نظر اما
اولا فلا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة دالة على النجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو انه عين نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاؤه ليسا
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسة او عينيته لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر ان اشتهار كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان المصنف اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاسها
على النجاسة العينية وكذا ما توهمه من ان المصنف استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكره وهم على وهم وهم على وهم واما ما ذكره في وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو اوهن من نسج العنكبوت ولا يأذن بالطهارة سوى المرور المبهوت **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرائض في شيء من الاوقات وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لما واتماه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مؤاخذا واما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امر الناس شيئا
فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم
وتبطل صلوة لا سبب لها او سبب متأخر عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول اي تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلهما والدليل على الكراهة السنة
المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله ينهانا

ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ع لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر حتى تغيب الشمس وظواهر هذه الاحاديث تدل على النهي وحملوه على كراهة التحريم للاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الرواتب والصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرأ عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد العصر قال فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله ع ينهى عنهما ثم رايته يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سألت عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث وهذا يدل على جواز قضاء الفوائت في وقت الكراهية لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى واذا جاز قضاء الفوائت فيه مع امكان القضاء في غيره ففي الموقتة اولى وكذا في ذي السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت والموقتات وما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله ع نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي ع انه كره الصلوة نصف النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها الله شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه وكره التنفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين اي بعد الصبح وبعد اداء العصر الى اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في الاوقات الثلثة وصح في الوقتين ما عدم الجواز في الاوقات الثلثة لحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج. اما ما ذكره انه خالف العقل فاذا تعارض عقله الناقص وصريح نص الحديث هل هو يرجح مقتضى عقله الناقص او الحديث ثم انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تسع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة انا الانسان في معرض الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة انتهى **واقول** ما ذكر من ان مذهب الشافعي انه يكره ذلك كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام النووي ... مختلف فيه ايضا ولهذا ترى المص لم يجعل الشافعي مشاركا مع ابي حنيفة في القول المذكور ومن اين حكم هذا الجاهل المجهول على التحكم المجهول عليهم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم آه ثم من اين علم تقرير المذاهب الشافعية على قضاء الفوائت من السنن والفرائض انتهى وما قوله مذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها آه فمسلم لكن ما ذكره ان المص نسب اليه تحريم قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المص في كتاب المنتهى صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا يقضى فوائت الفرائض في الاوقات الثلثة المنهي عنها الا وقت الا عصر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى ووقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه ههنا انما من تحريف الناصب كما تقدم من نظيره في القرآن والحديث ومن طغيان قلم الناسخ ولانه اراد التحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء آه ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحسم مادة ايراد المص عليه فلا يجدي الناصب كثير فائدة لكنه ان صح كون التحريف من قبله فقد شغله التوهم ... اخرى ... باب ان يجاب عن الحديث الذي ... ابو حنيفة بانه مخصوص بالقضاء في الوقتين الاخيرين بعصر يومه كما عرفت ابو حنيفة وقد اجاب المص بهذا في المنتهى وانت خبير بان ابا حنيفة اذا قال ... بالتحريم في الايام الخمسة ... قلته في الايام الثلثة فللمص ان يرجع ويقول لي ... اراد بقولك في تحريم الثلثة وان يدل عليه جواز التخصيص المذكور فلا يفيد الناصب منه ايضا وانما جوزنا عليه هذا التوهم لانه قد كثر عنه امثال هذه التوهمات والاغراض الفاسدة واذا تحققت ما قررناه علمت ان جواب المص في المنتهى مع ما ذكره ههنا من الادلة العقلية والنقلية المعارضة لما روي مخالفا لها تدل على مذهب ابي حنيفة واسقط ادلته عن صلاحية الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم وعذاب اليم من الله تعالى و رسوله الكريم في انه ادعى الاجتهاد مع قصوره من الرجوع الى حقائق الكتاب والسنة لكونه نبطيا لحانا غير عارف بمتن اللغة وقواعد الاعراب ولا بغير ذلك من العلوم التي جعلوها شرطا للاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة بل كان رجلا مسكينا عاميا متحيرا في ادلة القياس وتشريعات الاستحسان التي اسسها ووضعها تسهيلا للامر عليه من غير ان يعرف حدها ويقيم برهانا ولهذا قد احدث في الشريعة النبوية ما احدث فيه من الرخص ابو سيعة و الفتاوى الشنيعة ما ادى الى هدم الشريعة واقدام الكفار والملاحدة عليها بالوقيعة ولولا ان تدارك الله ذلك بغيره من العلماء الاذكياء وحسبك في هذا ما قاله الغزالي في المسلك الاخير من كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها وبين ذلك بمقدمات معتذرا في ذكرها عن اثباتها السامة والملال وبالجملة لم يكن له الرجوع الى الكتاب والسنة لانه لو كان عنده استعداده وما يرى في كتب الحنفية من الكلمات

المشابهة بكلام الاعلام والشبه الشبيهة باحتجاجات اولي الاحلام انما هي مما تكلفها ارباب الرواجة وحفظ زخارف مقلدة اشتهار الفاسدة بانتفاء اثارة الاحتظاء من فساق الملوك الطالبين للتوسع في السلوك فاعتذار الناصب له مما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة اليه في هذا الكتاب بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن الصواب بل فرار عن المطر الى الميزاب واما ما زعمه من ان المص اراد بمخالفة ابي حنيفة للعقل مخالفته للحسن العقلي المتنازع فيه فهو من الزعم الذي هو صفة ابنه مطية الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرايطه و مقدماته كما يرشد اليه كلامهم في المبادي الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغير ذلك حيث مثلوا لذلك في التر... بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غائب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه الى غير ذلك فكذا المص ههنا استدل بقياس اقتراني من الشكل الاول وهو ان بعض الاوقات الخمسة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء ينتج انه فبعض هذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوائت الفرائض فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها وانما سماها المص دليلا عقليا لابرازه في صورة الادلة العقلية او لان بعض مقدماتها القريبة مما ادرك بالعقل العقلي وليس نقليا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه طريق امن من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قيل فيه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة فجوابه انه نودي بها في منبر جامع اصفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فسمع هو النداء من مسيرة شهر ومات هناك غيظا من الدهر وكفى الله عن شيعة الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب ومحله بعد القراءة قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي ع قنت في صلوة الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلوة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت بعد الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله ع كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم قال عاصم الاحول سألت انس بن مالك عن القنوت في الصلوة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله ع بعد الركوع شهرا انه كان بعث ناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله ع بعد الركوع شهرا يدعو على قاتليهم وروى مسلم عن ابن عباس قال قنت رسول الله ع شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلوة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل عن الجمع بين الصحيحين ان صح نقله لان هذه الاحاديث اثبت وارجح للاشتمال على السؤال في حديث انس بن مالك وهو يفيد زيادة التثبت وهو من جهات الرجحان كما ثبت في الاصول والعجب انه ليستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا يقتدي بالائمة هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة فهو باطل وليس مذهبه انتهى **واقول** ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة فانه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله ع اذا اراد ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع آه ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه ع في غالب الاوقات و هو غير ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس مما رواه عن مسلم وان كان من مرويات ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي ع بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم عن انس حيث قال انس في جوابه اولا انه ع كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت في ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه مخالف لصريح هذا الحديث وللاجماع كما لا يخفى حتى الى الترجيح فنقول الاحاديث التبعيض مشتملة على التعارض لتضمن كل منها ان النبي ع فعل القنوت في بعض الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه ايضا لانها تدل على ان فعل القنوت بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها كما عرفت فبقي حديث الحميدي مرجحا بالاخبار القبلية التي ادعاها المصنف وفيه مضمون حديث الحميدي موافق لعمل انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس وكفى به مرجحا وايضا القائل بذلك اكثر فان القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل المص في المنتهى ان القائل بالقبلية ابي وابن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن ابن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تقرير المص واما ما ذكره ثانيا في جانب الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة السبب ففيه انه لم يقل احد ان الحديث المشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل عليه وانما المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف في تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب

فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة لدى اجماع اصولي فيكون ما ذكره الناصب اجنبيا خارجا عن المبحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجبه الناصب من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر مرارا انه انما اتى بذلك لالزام الخصم لا لانهم من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لو استوعب الاخبار وفتش انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرد دليلا على ما ذهب اليه الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قايل بوجوب قنوت الوتر ابدا فما ذكره المص ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة باطل ايضا فباطل لان كلام المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها اطلق كون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها و الدليل على ذلك ان حديث ابن حنبل وابن الحميدي المشتمل على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان فعله ص القنوت في صلوة الغداة حجة على ابي حنيفة وفعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن التفصي عنه و طار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال وحكى ابو الفضل بن عبدان عن ابي علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت في صلوة الصبح لانه صار شعار قوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويؤيد ايجاه تشنيع المص عليهم في هذا المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت اما قول ابي حنيفة فما وجدناه عن احد من الصحابة ينوي عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في ساير الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة رض انتهى **قال المص** رفع الله درجته **لو ذهبت** الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت فالوتر قال فرض قلت لا ادري تغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي ص ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي ص فساله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد على هذا ولا انقص منه فقال النبي ص افلح ان صدق انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال قال رسول الله ص صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي ص انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري ومسلم والنسائي عن عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله ص من اول الليل واوسطه واخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله ص فقال ان الله تع امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر جعل الله فيما بين صلوة العشاء الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر انما يكون بالليل وللاجماع على ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله ص الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله ان الله تع يحب الوتر فاوتروا يا اهل القران ويقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فمنكوه يدل على النحو فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاهله كافر بخلاف الوتر واما ما ذكر من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم يذكرا فيه انتهى **و اقول** يتوجه عليه اولا انه لا طايل في اظهار موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها الشافعي نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان له جدوى في تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول مما استدل به ابو حنيفة قد رده المص قدس سره في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب ولا دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي ص الوتر حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لتطرقت اليه الزيادة والنقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يدفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات الثلث واقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله ص يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه الاحاديث الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجايب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك عند تقرير مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المص به الا ان هذا الا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يحجه

ان يقول ان الاجماع وقع على انحصار الفرايض دون الواجبات ورابعا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض مردود بان كلامه انما هو في عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على القرار المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب وعلى ما جرى بينه وبين حماد في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض مقلديه بالاصطلاح مثل هذه الكلمات السخيفة ولا اثر له في المعنى كما حققه المص رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعراض عليه بانه لا ادري تغلط في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا لكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصاره الخ مدخول بان دلالته على ما هو مقصود المص من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس مما لا يتاتى انكاره عمن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه على حصر الصلوة في الخمس فان النبي ص لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه ص تكلم ههنا بالمجاز ولم يرد في شيء من المقامين بما اتى به مراده وان الحصر في معانيها الحقيقية بل حصر ص ما ساله الاعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما ساله من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصره ص جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج والجهاد لعلمه بها قبل ذلك كما لا نظير في سؤال الناس عنه ص كما لا يخفى على المتتبع **قال المص** رفع الله درجته **لو ذهبت** الامامية الى ان صلوة الضحى بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله ص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلي قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي ص قال لا اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عايشة قالت ان النبي ص ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري ابا سعيد بن نافع راى رجلا يصلي صلوة الضحى فعاب ذلك عليه ونهاه عنها انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنى عشرة وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها المختار ربع النهار واما الدلايل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هاني بنت ابي طالب رض قالت ان النبي ص دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل وصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سالت عايشة كم كان رسول الله ص يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله ص يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قالا قال رسول الله ص من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة هذه الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله ص ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روي عن مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما في الصحاح انتهى **و اقول** لا دلالة لحديث ام هاني على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان يكون تلك الصلوة شكرا منه سبحانه على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصايصه ص عند ظهور ما يوجب الشكر وحمله الناصب سابقا في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض غاية الامر انه ذلك قد اتفق في وقت الضحى فتوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وذلك راجع الى دخول البيت لا الى الصلوة ولو سلم فجاز ان يكون المراد ان ذلك الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى والدال على الحكم على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالة على ان ام هاني منفردة برواية ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثني احد انه راى رسول الله ص يصلي الضحى الا ام هاني فانها حدثت ان النبي ص دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رايته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث عايشة فمعارض بما رواه المص عنها او في معناه ما رواه قد امر بها وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رايت رسول الله ص يصلي الضحى قط انتهى وقال الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلف تاويلها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله ص ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي ص وابي بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث في تاويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة عليها بدعة لان النبي ص لم يواظب عليها كما يرشد اليه النظر في شرح المشكوة للطيبي واما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كا[illegible] **قال المص** رفع الله درجته **لو ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز ان ياتم قايم بقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

تتود امع القدرة على القيام وقد خالف المنقول المعقول اما المعقول فلان القاعد انقص ومخل بركن واما المنقول فهو قول النبي لا يؤمن
احد بعدي قاعدا بقيام ومن العجب ان احمد اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل
نفل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله جاء اليه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك
الايام ثم ان النبي وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتأخر
فاوماء اليه رسول الله ان لا يتأخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر وفي رواية ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله سقط
من الفرس فخدش جنبه الايمن فدخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله قاعدا وصلى الناس خلفه قياما فهذا يجوز
اقتداء القائم بالقاعد حمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي كان معذورا في الخدش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا ركع فاركعوا
واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين فظاهر هذا الحديث يدل على جواز
اقتداء الجالس القادر على الجالس المعذور وكان اولا وعند الشافعي انه منسوخ والغرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فلا مخالفة للنقل واما ما ذكر
انه خالف المعقول لان القاعد ناقص فاذا يريد من هذا النقصان ان اراد ان القائم اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير
صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كامل في حقه واما ما ذكر من
الحديث فلا اسناد له ولا صحة له وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى اعلى من احمد نعوذ بالله انتهى **واقول** تدبر
القدح الاجمالي على دلالة روايات عائشة في بحث الامامة العامة خصوصا ما دونه من هذا الحديث الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب خان فيه
بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر بالصلوة كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها
وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المص من قوله لا يؤمن احد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخيرتين مع ان امامته
به احد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من الترديد فقبيح لظهور ان المراد هو الشق الثاني وما ذكر فيه من ان الصلوة قاعدا كامل
في حق من قعد مؤتما لا للعذر دال البحث في عين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له
ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي له في كتابيهما واعتضاده باسناد الى مالك وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل
البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى اعلى من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تع ورسوله ص مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين
ومتشابه ومأول وعام وخاص ومطلق ومقيد بعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص
دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد كذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك اعتراض
على الله تع ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال وبالجملة الاعتراض بمجرد وجود
الظاهر ونحوه في كلام الله تع مما نقل عن الملاحدة واجيب عنه بمثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم
ضرب من الالحاد كما يدل عليه اقاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق
ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعي اكره امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذاهب
اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك فهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم
المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط
وغير ذلك فهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يتب او لا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز
حيث قال الله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار اي ركون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تع ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يكره امامة الفاسق اما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله قال ان يرى الصلوة خلف كل بر وفاجر
واما ما ذكر انهم خالفوا القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والا فاتباع الظالم ثم ان المراد بالركون
التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام به انتهى **واقول** ان الرواية
التي استدل بها على الصحة فاسد لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر
وفاجر لم يصح فيه شيء ثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم اقول لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون
المراد جواز ان يكون الفاسق مأموما لا اماما وان يكون الوجه في صحة هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روي سابقا من ان مرور الكلب والاسود
والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته توهم انه اذا مر احد بين يديه جاز له منعه بضربه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر ايضا في ذلك حكم الكلب والحمار

فتسل عن حاله فاجيب بذلك تأمل فانه توجيه وجيه واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي للمعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم
ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فما ظنك
بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تع ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية ان اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما ما ذكر
من ان المراد بالظلم في الاية الكفر والا فاتباع الظلم ففيه نظر وذلك لانه يشكل بحال خلفائهم الثلثة اذ يصدق عليهم انهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر
في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فيلزم من النار وللناصب واصحابه المحبين لهم والظاهر ان
الناصب لا يرضى بذلك وان كان لا مرد له في الواقع فلا بد له من القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون الى ذلك فان صيغة الفعل
يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتع ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق
في محله ايض ويشير الى ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير فقوله الذين ظلموا اي
الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب واذا كان
هذا حال من يركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في نفسه انتهى فبقي ان يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركون اما الارتداد ولم يقل به احد
او الاعم منه ومن اي ذنب كان وبه يثبت مطلوب المص كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل ففيه اجمال واخلال لانه كما ذكره
امام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع
معنى قوله تع ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين له وتزيين لحاله
عند الغير وقد سنح لي في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على تحريم الايتمام باهل الفجور وهو انه
ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي ان رجلا
ام قوما فبصق في القبلة ورسول الله ينظر فقال رسول الله لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فمنعوه واخبروه بقول رسول الله
فذكر ذلك لرسول الله فقال نعم وحسبت انه قال لي انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي كان اصل الكلام لا يصل لكم فعدل الى
النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وذلك لانه ادبر
بين يدي ربه انتهى اقول اذا كان المخل بالاداب المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة عن ذلك ايضا لم يكن مقبولا عند النبي ولهذا اعرض عنه راسا
ولم يامره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال بكون الفاسق يجب
التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تدبره لمعنى كلام المص فان المص قدس سره فرع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخبار الفاسق
الذي يؤم الناس اخباره عن طهارته التي هي شرط الصلوة فافهم **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان الطريق ليس حائلا بين الامام
والمأموم وان الجدار حائل يمنع من الايتمام الا للمرأة وقال ابو حنيفة الطريق حائل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل والجدار
ليس بحائل فيجوز ان يأتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد بينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب للحس انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحائل حيث يعد الحائل والحائل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة او الاستطراق فالجدار
حائل واما ما نقل عن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحائل فان فسر الحائل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حائلا والجدار ليس
بحائل فلا غرابة في هذا انتهى **واقول** وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست محلا
للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال واجاب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلوة وهذا الوجه وان كان قياسا واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ
ما ذكره الناصب في توجيه مذهب ابي حنيفة فانه هذيان محض ينبغي لقائله ان يتقي الله تع اولا ثم يستحي عن الناس ثانيا ولا يأتي بهذه الفضيحة ومن بلغ الى هذه
المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنته واغنى ظهور فساد كلامه عن تكلف نقضه والزامه فالحمد لله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من التجاهر
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق باغث ما يكون من الكلام **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في
سفر المعصية وقال الشافعي يجوزه وهو يخالف المعقول والمنقول من قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعاء العلم والامانة لا يبالي بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس
في رابعة النهار وليس بلدة من بلاد الاسلام الا وفيه نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل ان من شرائط القصر ان لا يكون السفر معصية
فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر والولد بلا اذن الوالد حيث شرط الاذن او سافر ليزني او يقطع الطريق او يظلم
او يقتل بريئا لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفتري ويشنع وكان ينبغي له ان يترك الانتساب الى الائمة وهم اهل الحق والصواب وان ينسب نفسه بمسيلمة الكذاب
انتهى **واقول** نعم المخالف للامامية في هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا قصر عندهما الا في سفر مباح فقط لكن قد تبدل
في عبارة المص احدهما بالاخر كما يدل عليه كلام المص فيما سيأتي في المسئلة المعنونة بقوله العاصي بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا
لعجزه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك في نقحه مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا ظ وليس نظر المص قدس سره مقصورا في هذا الباب على نقل ما

خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل تعرض فيما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى فلا يفيد نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطائف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسئلة وشنع على الشافعي ومالك فقال قد صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله ع فاذ قد صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك ومن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك لم يخص ع سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص ذلك ولا يجوز رد صدقة الله تعالى ورسوله ص بقبولها فيكون من لا يفعله عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم لفعلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجزون الصلوة فيه وترونها فرضا فاي فرق بين ما اجزتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم فيه من الغسل كالذي في الحلال لانه اجناب ومجاوزة ختان بختان فوجب فيه حكم عموم الاجناب ومجاوزة الختان انتهى نقلي اولياء الناصب الجواب عنه **قال** المصنف رفع الله درجته ص ذهبت الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر واوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمران بن حصين حججت مع النبي ص فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عايشة قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند وجود السبب والمحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلان النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا لان الرخصة يقتضي الوجوب فالرخصة يقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي ص في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عايشة وابن عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل على ان القصر رخصة وان الاتمام جايز وانه لم يفرض الصلوة السفر مقصورة كما في قول الاصحاب واذا تعارض قولا الصحابي حصل الترجيح بدلالة النص والنص هيهنا مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى و **اقول** ابن النص مع ما ستتكلم عليه والى ما في دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره هيهنا الاصلاح مذهب امامه في القصر فاما ما استدل له على عدم الوجوب بدلالة النص القرآني الذي ذكره على ان القصر رخصة فمقصود ظ لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطيب الخواطر بالقصر و الاطمينان به ودفعا لتوهم التقصير وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي الثابتة بهذه الاية ولنا قصر صلوة السفر في حالة الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المصنف اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية اضمارا وتقديرا والتقدير فالواجب او المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المصنف وبقوله ص ايضا ليس من البر الصيام في السفر والاية التي استدل بها امام الناصب ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث واما استدلاله بحديث مسلم واخويه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب فوقع عدم كونه مما اتفق عليه صحة المسلمون وعدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يستوفيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على حقيقة وهي الوجوب وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب الشافعي اليه والقدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض الذي توهم الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكر للتاييد والاستظهار لكن لما خان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنعرض لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول للرواية التي ذكرها تتمة دالة على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله ص فكان لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي ص واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة وعدم التخيير كما لا يخفى وح فلعل مراد قول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز النفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت الصلوة ليلائم اول كلامه واخره ويسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام خاصري الاحلام **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى وجوب القصر في الصوم على المسافر طاعة وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر

فعدة من ايام اخر اوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم اجماعا وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي ص خرج عن المدينة ومعه عشرة الاف وذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ما بين عسفان وقديد افطر وقال الزهري وانما يؤخذ من امر رسول الله بالاخر فالاخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبي ص في رمضان الى حنين والناس مختلفون فصائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى راه الناس ثم شرب وشرب الناس معه في رمضان وفيه عن جابر بن عبد الله ان النبي خرج عام الفتح الى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص في تحريم الصوم وقال ع ليس من البر الصيام في السفر وقال ع الصائم في السفر كالمفطر في الحضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الصوم في السفر وهو افضل لمن اطاقه بخلاف الصلوة فان الافضل فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عايشة انها قالت ان حمزة بن عمرو الاسلمي قال للنبي ص اصوم في السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي سعيد الخدري قال غزونا مع رسول الله ص لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم و هذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع في الوجوب ولا دلالة لما رواها عليه واما قوله انه مخالفة للنص حيث اوجب عدة ايام اخر وهو ينافي جواز الصوم فمردود لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى **واقول** وما ذكره اولا من ان جواز القصر للصوم للنص والاجماع لا يخلو عن مغلطة لان النص القرآني يدل على الجواز لا في ضمنه واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه انه لا تصريح على انه انما سئله ص عن صوم التطوع لان في اول الرواية ما رواها البخاري عن حمزة زيادة هي قوله قال يا رسول الله ص اني امرؤ اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهي صورة ح وعقبه بما نقله الناصب هيهنا ولا يخفى ان السرد هو الموالاة ومتابعة الشيء وهو صريح في التطوع كما ذكرناه وكذا في قوله وكان كثير الصيام دلالة على ذلك كما لا يخفى واما ما نكره من حديث ابي سعيد الخدري فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم في السفر ونحن لا ننكره تطوعا او رضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يعلم انه عليه السلام سافر في رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل به المصنف من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظ لان حديث جابر الذي حكم فيه النبي ص على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب الافطار وتحريم الصوم كما صرح به العلامة وكذا ما رواه المصنف من قوله ع ليس من البر الصيام في السفر فانه مما رواه البخاري عن جابر ايضا وهو ايضا صريح في عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام في السفر واما منعه لزوم مخالفة الامامية للنص متمسكا بان تقدير الاية فعدة من ايام اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكابه سوى ترويج المذهب و جعل معنى الاية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم في هذا المقام حيث قال ان هذه الاية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلي لا حيلة فيه ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ابن [illegible] في احتجاجهم بقوله الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لعلها كبيرة من الكباير وكذب كذبا فاحشا من احتج بها في اباحة الصوم في السفر لانه حرف كلام الله تعالى عن موضعه نعوذ بالله من مثل هذا وهذا عاره لا يرضى به محقق لان نص الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه الاية في حال الصوم المنسوخ وذلك انه كان الحكم في اول نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للطعام مدخل في الافطار في السفر ايضا فكيف استجاز واهذه الطامة انتهى ثم قال بعد فرض ان الفتوى المذكور والاستناد بحديث ابي سعيد وحمزة ونحوهما على ابي حنيفة ومالك والشافعي امر عظيم لانهم لا يجبرون تلك من هو مسافر في رمضان ان يفطر في ذلك اليوم الذي ابتداء صيامه ثم يتفقوا على انه مخطئ وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر امرء قولهم فانه لابد في احتجاجه بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله ص وايجاب الكفارة عليه في افطاره وهذا خروج عن الاسلام ممن اقدم عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **مل** ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالايتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان في الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المسافر لو اقتدى بمقيم لزمه الاتمام لان الاصل في الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حذف بالاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم القرآن الدالة على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب في هذا ليس الزيادة و النقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى **واقول** لا نسلم ان الاصل في الصلوة صلوة المقيم لشيء من معاني الاصل بل الاصل عدم وجوب الزايد فانه

ولو

وكذا الاتمام ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي ايضا عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر اذ الاكثر على انها ثبت بقصر حقيقة بل فرضت ركعتين ركعتين في السفر واربعا اربعا وثلثا في الحضر وقد سبقت الرواية عن عمر وعائشة بها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت في الحضر واما ما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح في الاية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا ذلك فلا منافاة بينها وبين الوجوب لاجماعهم على فواته وجوب كل السنة عند خوف التلف فعلى هذا يسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا اقتدى المسافر بالمقيم جذبه الخ على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان خاصية الجذب بلا آلة انما اراد الله تعالى في حجر المقناطيس ونحوه واما في غيره سيما في المعاني الذي لا وجود لها بالاصالة فلم نطلع عليه ايضا ما اورده بقوة العزيمة من قوة وجوب متابعة الامام وهي من الكل الظهور وان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المص مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب من المالكيين والحنفيين والشافعيين والقائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد ولكن هذا مما تركوا فيه القرآن والقياس وما وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر لم يقصرها قال فاذا خرج بنيته الى الامام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة والاشبه بين صرف النية من سفر الى قامة وبين الايتمام بامام مقيم بل النسبة بينهما هو من ظاهر واحتج بعضهم بقول النبي صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم فقولوا للمقيم خلف المسافر ان يتم بهذا فقال قائلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا الوجه هذا لكان عليكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يرعى حدهما حال امامه بالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته **مه** ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة الحضر ذكر غير صلوة السفر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام الصلوة السفرية اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب سنه لالانه لان الحديث يدل على وجوب القضاء عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى **و اقول** ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لانه الذي استقر الوجوب فيه والاصل فيه المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استقربه من استدلال المص بالحديث فان الضمير في قوله صلعم فليصلها راجع الى الصلوة الفايتة واذا كان الفائت صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لانها الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت **قال** المص رفع الله درجته **مو** ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام والسبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى **و اقول** اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطاء اصله ووضعه للاصول ذلك لظهور ان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقولهم الاصل في الاشياء الاباحة الاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل غيرهما يحكم به من ركب السفينة فان كل من ركبها في بعض الايام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب وامثاله على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل انس حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف امر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا صحة ما نسبه المص ههنا الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح **قال** المص رفع الله درجته **مز** ذهبت الامامية الى ان العاصي بسفره كالخارج لقطع الطريق والساعي في قتل مسلم او لطلب فجور وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه والعادي لا رخصة فالقصر كذلك انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب مالك في هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب ومذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفة للمعقول والفرق بين جواز القصر وكل الميتة هو ان اكل الميتة ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة وخفة بخلاف القصر فانه لطف شامل للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى **و اقول** ما نسبه المص فيما مضى الى الشافعي هو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المنسوبة

ههنا

ههنا الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين فرق ما بين الفرق والقدم واما ما استدل به من اطلاق النصوص فتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو تمويه ومخالفة لاطلاقات اهل الشرع حيث وصفوا نفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **مح** ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين سفرا وحضرا من غير عذر في وقت الاولى او الثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة لا يجوز الجمع بحال لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفة فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين وجمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالف الموايد لك قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديما وتاخيرا في السفر الجامع لشرط القصر ولا يجوز الجمع في الحضر لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فمما لا ربط له بالمدعى لانه يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها وما ذكره من الحديث فقد قال الشافعي ان ذلك لعذر المطر ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهورات في الضروريات وجوب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جايزا بلا عذر من الاعذار لم يكن الصلوة مخصوصا بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها اذا لم يكن عذر انتهى **و اقول** دعوى كون الجمع رخصة محل النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما ما ذكره من ان استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية مما لا ربط له بالمدعى فلما نشأ من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره عن درك الحقايق القرآنية وذلك لان عموم الاية يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل من الظهرين والعشائين لزوما لا سترة به واما ما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة يؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر اداء ها في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نم صلاحيتها للمعارضة ومخصصا لعموم القرآن وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر فهو مسلم لكن لا يجديه نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك فترة على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم ان الشافعي اول الاحاديث المذكورة وجعلها تابعا للمذهب الذي سبق على لسانه في وقت وما انف بعد الاطلاع على الاحاديث ان يرجع عنه ويجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل ولنذكر كلام النووي هناك حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه ايضا فنقول قال عفا الله عنه في حديث ابن عباس صلى رسول الله صلعم الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر وقال ابن عباس حين سئل لم فعل ذلك اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس ان رسول الله صلعم جمع بين الصلوة في سفرة سافرها في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله صلعم ثمانيا جمعا وسبعا جمعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله صلعم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها تاويلات ومذاهب فمنهم من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها فصار صورة جمع وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه يخالف الظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث لتقوية فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض ونحوه مما هو في معناه من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من اشتهار وجوب اداء كل صلوة

وقتها فان اراد به اشتراكهما في وقتها المختص فغير مسلم اشتراكهما في ذلك عند من جوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص فالاشتراك مسلم لكن لا يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من اول الزوال بمقدار اربع ركعات يكون وقتا مختصا للظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء لكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر في وقتها المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المص رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي ص وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اخر الجمع الى وقت العصر فله ان يصلي الظهر اولا لان حقه التقديم من جهة انه متقدم حسا وله ان يقدم العصر لان الوقت له والظهر في حكم الفائتة ويجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فباطل وفعل النبي ص في السفر يدل على الندب انه ثابت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقته لا في الجمع والفوت انتهى **واقول** اراد بقوله وله ان يقدم العصر لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر مختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسئلة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق الاولى انه لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر اولى بالمنع كما لا يخفى ويدل على ان الناصب بهوة في دعوى ذلك ولم يجازم بها تفريعه على تلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائتة آه حيث لم يستطع ان يصرح بفوات الظهر بل اقحم لفظ الحكم وبالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك علامة بوقوعهما حال الاداء فالقول بكون ذلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا او في حكم الفائتة باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المص للاجماع فيما ذكره فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام من كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي ص يدل على الندب ففيه ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح الينابيع وغيره من ان مواظبة النبي ص على شيء تدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء في وقته لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص والتقييد بحال الاداء في وقته خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال** المص رفع الله درجته **ن** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالف الشافعي وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصرون فيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **واقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للعلامة وكتب الحنفية والشافعية انه ليس في التقدير بعشرة ايام واقل واكثر نص عن رسول الله ص وانما المستند في ذلك قول الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكون ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت ع فان الشافعي فرط في ذلك فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشرة موجبا للاقامة مع نفي اقامة الشافعي بان نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المص رفع الله درجته **نا** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وقد خالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من يبلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محلا للجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** يكفي في رد ما ذكره الناصب هيهنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المص قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه ان يجيب ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع ام لم يسمع كل هذه الاقوال فاقوال لا حجة لقائلها الا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلقوا من بعد ثلث بثلثة اميال بان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا وهو موضع ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا لو لم يروى ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه ص وهي على اكثر من ثلثة اميال وليس في ذلك دليل على انه ص اوجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي انه ص اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن او لحمل الريح له الى جهة اخرى او لحوالة رابية من الارض بينه ومن كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل والمؤذن صيتا والريح تحمل صوته اليه بالضرورة ندري ان قول رسوله ص في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة لحضور الصلوة المدعو اليها الا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا وبين ذلك اخباره بانه هم باحراق المتخلفين عن الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى من السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط

تعالى

تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع النداء انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل ذلك فرضا فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الآية ولا رسوله ص فقد صح يقينا انه ص امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا او ما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله ص من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري فقد صح ان السعي المامور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها وقد قال ص فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته **نب** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم الحضور والصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على قرب قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زبارا الكوفة فقال لا وبين زبارا والكوفة الخندق وقريتهم يقرب بالكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مضى هذه المسئلة الا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا كان او بعيدا انتهى **واقول** لا يخفى الفرق بين ما ذكره المص هيهنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما كان في حكم سواد البلد وهيهنا فيما بعد عن البلد بمسافة معينة من القرى ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المص من تقرر مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المص انما ذكر عند الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المص في تذكرة الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة ولا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع بهؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التفاوت لصحت في كل مسجد مع ان النبي ص لم يجمع الا في مسجد وكذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع بعد المسافة لمشق الاتيان فلا بد من تقدير يرفع المشقة والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها فرسخا فلهذا اتحدت الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان بينهما جسر كانا كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جوازه في ذلك بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيهما بمقتضى قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلمة قال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في الجبان ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد ويحمل على بعده ع فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم تجز الثالثة وكذا ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون عذرا وقال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون ساير الصلوات لان عمر كتب الى ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس حجة على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي له بانه لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكثرة فضلاء المشقة وهو مصير الى قول احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف ولانها اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه بما نقلنا هيهنا من كلام التذكرة وبما نقلنا في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر آه فهو احتجاج على قوله بقوله فلا يفيد وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل **قال** المص رفع الله درجته **نج** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام وقال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وخالفوا في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب حضور اربعين غير الامام لان الجماعة شرط في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا مخالفة لعموم القرآن والسنة المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فجاز ظاهر ما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فخالف لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فان الاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدا بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس الامر فيكون ذلك خلاف الاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن فظاهر فان صيغة الجمع في آية الجمعة يقتضي تحقق الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة فلم يدعها المص ههنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة ايضا فليطالع ثمة قال المص
رفع الله درجته نه ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا
بذلك نص القرآن وقول النبي الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من
عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد انتهى واقول مراد المص بالنص
قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزوله عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله
الجمعة فانفض الناس الا اثنى عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه الا علي بن ابي طالب فقد دلت الاية مع ما
روي في سبب نزوله على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام
واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المشوم المستند الى الراي وجب
في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص او الحديث وجب مجرد ذلك فغلطه ظاهر لان النص القرآني والحديث صريحان
في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر وقال المص رفع الله درجته نو ذهبت
الامامية الى ان بقاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك
كلام الله تعالى وكلام رسوله وقد سبقا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا اغرب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر
فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقته وهو قائل بخلاف ما هو معلوم من ضرورة الدين ومع ذلك ينسب
القائل بمخالفة النصوص هذا اغرب الاشياء انتهى واقول لم يرد المص بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع
في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقتها ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون
ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فاغرب الاشياء عمى قلب الناصب وشؤم تعصبه بحيث لم يهتد الى المعنى الضروري
الذي كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المص من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله ص اذا
اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم صلوا وما فاتكم فاتموا فامر ص بان يصلي مع الامام ما ادرك وعم ص ولم يخص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة
فقد ادرك الصلوة لا يدل على ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر قال المص رفع الله درجته نز ذهبت الامامية الى ان الواجب الجمعة
فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاءه وخالف
في ذلك القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة
ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة و
الظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور
باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرايط لا تتم به وحده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من
الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكر من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع
وبهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره وعند ابي حنيفة بالسعي انتهى واقول يتوجه عليه اولا انه لا وجه
لنقل مذهب فرهمنا الا لتكثير السواد وتضييع القرطاس بالدلائل لا لامر في نقله لمذهب الشافعي ايضا ههنا وفي كثير من المسائل السابقة و
اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقوية مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص عن تكلف
السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابي
حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه الخ ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا
مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر بل كان حاضرا حقيقة
بمقتضى المص لان المراد بالحاضر من يسمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما
لا يخفى قال المص رفع الله درجته نح ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقد
خالفوا في ذلك القرآن انتهى واقول قد ترك الناصب ذكر هذا الفصل لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب قال المص رفع الله
درجته مح ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي ص لم يخطب الا قائما وقال صلوا كما رأيتموني
اصلي ولانها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكونا الامام
قائما ويفرق بينهما في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى ومذهب ابي حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول
المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلام عليه يفيد تأكد السنة لا الوجوب واما قوله
صلوا كما رأيتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لان استقبال القبلة ليس بلازم

لانها لم تحضر الجماعة في الابتداء فقد فات صلوة جمعتها ان يكون ركعتين ١٢

في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوي بينهما مدخول بان مقتضى البدلية التساوي في جميع الاحكام وخرج المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى
الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم قول ومما يزيد في تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيده ببعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب
المحلى حيث قال فاما ابو حنيفة ومالك فقالا الخطبة فرض لا تجزي صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله ص ثم تناقضا فقالا
ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزاه وان لم يخطب لم يجزيه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله ص خطب جالسا فقد كذب
وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله ص فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه واصلا ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي
عن عمرو بن شعيب ان عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون المرسل كالمسند او اقوى
فيلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه قال المص رفع الله درجته نط ذهبت الامامية الى وجوب بعض اشياء في الخطبة حمد الله
تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي ص وآله والوعظ وقراءة شيء من القرآن وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر او سبحان
الله ولا اله الا الله وغير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي ص وفعل الصحابة باسرهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اركان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله ص والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لاشتمال خطبة النبي على هذه الامور و
مذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير
فصل بين القليل والكثير وفعل النبي ص عنده محمول على الندب انتهى واقول اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الاية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي ص
مخصصا له بالخطبة على الوجه الماثور واكثر عمومات القرآن واطلاقاته قد تبين بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية المذكورة بما نقله المص
من فعل النبي ص وفعل اصحابه لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي ص عند ابي حنيفة محمول على الندب فمردود بما
مر مرارا من انه لا اعتبار بعندياته ابي حنيفة وامثاله مع ما مر ايضا من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول ص محمول على الوجوب سيما
وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثانيا انه لا فايدة في نقله لمذهب الشافعي وابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه
يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك للخطبة بكل كلام ذي بال وهو انهما ذهبا الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا
يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه والا فقد جهلوا فرضهم ايضا ويتوجه عليهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وايل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله
يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مائنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروي باسناده الى ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد اطال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس انه
بال في ثيابه وكان قد نشب في المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لاجل تطويل الخطبة ايضا قد ضرط معوية بن ابي سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما
راى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله تعالى فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها ارياحا
وجعل خروجها للنفس راحة فلربما انحلت في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح علي عن خاء منزلتك فقام من الحاضرين صعصعة بن
صوحان العبدي قدس سره وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها ارياحا وجعل خروجها للنفس راحة
ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا فقد خرء اميركم فلا صلوة لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المحراب والمنبر وقد حمله اولياؤه على ما سمعت وهو قد احاله على الله تعالى كما عرفت فالله تعالى حسيبهم
في الاخرة والاولى قال المص رفع الله درجته س ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرأ في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة
ليس في القرآن شيء معين يقرأ ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين فقال ان النبي ص كان يقرأ في صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وكذا في مسند احمد انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرأ في الاولى
الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة والمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فلحضورهم ذلك اليوم
فكان المناسب اسماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى واقول قوله لان الجمعة
يناسب الصلوة اي سورة الجمعة تناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي ص فلولا المناسبة لما
حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي ص في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته
له في قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انا كنا نعرف المنافقين
ببغض علي بن ابي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقضوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما بيناه سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان
في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال ان محبة علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن وادل دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي
ظهر عنه في هذا الكتاب غاية النفاق ونهاية الشقاق قال المص رفع الله درجته سا ذهبت الامامية الى ان الجمعة تدرك بادراك ركعة لا بدونها

فلا يكون احكامهما بالتساوي بينهما انتهى واقول لنا ان نمنع ان العدد [illegible] عندنا الاحتجاج على الخصم فقوله القيام عند ابي حنيفة سنة يكون لغوا [illegible] مواظبة النبي ص تفيد تاكيد السنة لا الوجوب فقد مر بيان فساده من كلام الاصفهاني الشافعي في شرح [illegible] وغيره واما ما ذكره من ان قوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي ليس بحجة في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة مدفوع بان الصلوة وان كان غير الخطبة لكن الخطبة من شرايط صلوة الجمعة بل من اجزائها فقوله ص صلوا كما رأيتموني اصلي يشمل الشرايط والاركان وقد ادى النبي ص في صلوة الجمعة بالخطبة قائما فيجب علينا الاتيان به قائما واما ما ذكره من ان استقبال القبلة ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة

وقال عمر بن الخطاب انما بدل الخطبتين الركعتين معالم بدل الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد قال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير
لو سجود السهو بعد التسليم وقد خالفوا في ذلك نص رسول الله ص وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة دل على عدم ادراكها
بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامها
في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا
يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي ص لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقتها فيشمل سائر الوقت لا الخارج من الوقت فخرج من حكمه عامة الصلوة في ان ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها الزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث اما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث
ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله ع ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد
او في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة
حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة بقاء
الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك المأموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام
فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة لم نر ما ادعاه في كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به ابو حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير
الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المبرورين المبهوتين بل نظيره من كلام
الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن انس من ان النبي ص كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل لم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من
الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة آه فمع انه تكرار لما
سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة آه مردود بانا لا نسلم انه يصدق على مدرك سجود السهو بعد التسليم انه مدرك صلوة
الجمعة مع الامام كما هو المطلوب نعم ربما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر قال المصنف رفع الله درجته سب ذهبت
الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة من لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القرآن وهو قوله تعالى واحل الله البيع
والمقتضي للتحريم هو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى وقال الناصب خفضه الله قوله لا مخالفة للقرآن لان حرمة
البيع بعد النداء ثابتة بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى واقول قد استمرت المرة على الناصب
من تحرير المسألة السابقة الى ههنا فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه
اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع واي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع او للعلية وهل هذا
الا مداومة باصلاح ما هذا خرقه قال المصنف رفع الله درجته سج ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا او
راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى ينقضي القتال وينقضها وقد خالف قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخوف اذا كان بحيث لم يتأت لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومون بالركوع والسجود الى اي جهة شاؤا اذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل له
بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي
راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى واقول هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند
الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزل به هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة
والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه الخدري والبيهقي من انه ص اخر الصلوة يوم الخندق لانه
قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الاية ما نسخت لذلك هذا الجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثمه من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى
يأتيه اليقين قال المصنف رفع الله درجته سد ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
في نفس المصر وفي موضع يصلي فيه العيد قال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر فقد خالفا عموم القرآن وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف
ان الامامية اكثر تحفظا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة
الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي ص واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الجمعة تقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يعتاد نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان لا نقل

من الشافعي انه لا بد ان يكون في جوف المصر فباطل لانه يجوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كان مجتمعة كالقرى والمنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد
ولا هو مما عمل به رسول الله ص ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع والمخالفة لعموم القرآن شيء لا يظهر لان الشرائط في صحة الجمعة معلومة
من السنة انتهى واقول ما نقله المصنف عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلوا الجمعة في جوف المصر لا يخرجون بها الى الصحراء كما في
العيدين ولم ينسب اليه القول بعدم جواز اتيان اهل القبائل في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء
غير وارد عن الشرع ففيه ان المصنف بين ان النص القرآني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله ص ولا احد من الخلفاء
فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي ص ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة
ولا على الحجر المرمر والرخام وما اتى الى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكر من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف
ولو صح ذلك لزم بطلان صلوتي العيد جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما دفعه للزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرائط
معلومة من السنة فان اراد به السنة النبوية فقد منا اثباته خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي وشفعائه فلعل الخصم لا يلتفت اليه تدبر قال
المصنف رفع الله درجته سه ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد
خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي ص وقال
الناصب خفضه الله اقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الامر بها ومداومة النبي ص يفيد تاكيد السنة لا الوجوب
والاستدلال بالاية لا يتم لان انحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان
حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب
بل مندوب انتهى واقول قوله لعدم ورود الامر به مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر لما تضمنه الامر قطعا واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة
العيد فلاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي ص يفيد تاكد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا ان دليل الوجوب عند
الشافعي الانصاري في شرح الينابيع والقول به لتاكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدفوع
بان الفلاح هو الفوز والبغية فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح
لذلك غير جائز قال المصنف رفع الله درجته سو ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك
قول النبي ص لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله تعالى يخوف بهما عباده فاذا رايتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس
يوم مات ابرهيم ابن رسول الله ص فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابرهيم فقال رسول الله ص ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله لا ينكسفان
لموت احد ولا لحيوته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوفين
سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ان تاركه لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالاجماع انتهى واقول قد قدمنا البرهان على
ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على انه لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الاجماع
كيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علمائنا اهل البيت ع قال المصنف رفع الله درجته سز ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء
وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي ص وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله ص يوما يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس
انه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيد وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي ص والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى
استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله ص لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد وابو يوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه ص صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة انه فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى واقول من امارات اختلال الراي لنا
انه يعتذر ولا من جانب ابي حنيفة بانه يقول لم يرو عن النبي ص صلوة الاستسقاء ثم ينقل عن صاحبيه لما رويا انه ص صلى فيه ركعتين كصلوة العيد
وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما فتدبر قال المصنف رفع الله درجته سح ذهبت الامامية الى
ان سنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي و
هل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الاخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون
الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء للتقية فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى اقول
قد علم امام الناصب وحجة اسلامه الغزالي ذلك كما صرح به المصنف فانكار العلم به اما تجاهل منه او تجهيل لامامه وكذا فيه تكذيب لشيخه ابن الاثير
الجزري حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا ع فان هذا الحكم منه متوقف على علمه بمذهب الامامية
ولو على الاجمال ومن اوضح الدلالة على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا

وسيصرح عن قريب في مسئلة الجريدتين بكمال اطلاعه على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال
للتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون الاعمال التي تفردوا بها عن الجمهور فاطبق وتسطيح القبور ليس كذلك ولو سلم اخفاءهم للاعمال كلها فلا يلزم منه
اخفاءهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية و
عدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما تصدى من الرد على هذا الكتاب
لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا ونحو الا بل كان من اقوال بعض الجهول ليس المتحرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره
من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراء الناصب ومساويه من ذوي الاذناب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم
لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي لاجل عمل الشيعة به غير مختص بما ذكره المصنف ههنا بل قال الزمخشري وهو من الائمة
الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلى على احاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة
ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن الحجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى آل النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل
بكلمة على بين النبي وآله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة
جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت
في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع شيئا استحبت في زماننا لكونها قد صارت شعار الرافضة منها الجهر
بالبسملة وتسطيح القبور والتختم باليمين وقال بعض شراح صحيح مسلم انما ترك القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي
ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما تربيانه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بقدر
الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي لعداوته الظاهرة اياهم فكلما رأوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عدلوا عنه
الى غيره اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك
متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة عما وقع منه ويدل بالعرض فيرشد الى ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر في البسملة في
صلوته بالمدينة محوا لاثار علي ع وما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي ص كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه و
سبب اتخاذه انه ص كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي ع واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم
في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على المطرقي العبكي في تختمه باليمين شعر قالوا تختم في اليمين وانما مارست ذلك تشبها بالصادق
وتقربا مني لآل محمد وتباعدا مني لكل منافق الماسحين فروجهم بخواتم اسم النبي فيهن واسم الخالق **قال** المصنف رفع الله درجته سط
ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي ص فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب
فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله ص لما حضر شهداء
احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغتسلوا انتهى **واقول** ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة
لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب ومما يسلم كونه محاء للذنوب الحاصلة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد
فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر مما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي ص خرج يوما فصلى
على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث الذي يظهر لي انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ص ان ياتي بما وجب من الصلوة
على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي ص واصحابه في تلك الواقعة فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول اصحاب
الكافي من الحنفية في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان المثبت يثبت
امرا زائدا على ما اطلع هو واطلاعه على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي ص على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها
افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله ص باتباع الجنازة انتهى **و**
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت لرآها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن
سالم عن ابيه قال رأيت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى **واقول** يتوجه على
رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا يعادل الروايتين واما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتامل
قال المصنف رفع الله درجته ع ذهبت الامامية ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف
فعل النبي ص والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان
صلوة الميت القيام فلا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت راكبا كما في القياس لانه

دعاء وفي الاستحسان لا يجزيهم بها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا هذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما
نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المصنف عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المصنف عنه واقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل اهلك ابليس الا القياس
وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة والوسوسة وانكار الناصب لما نقله المصنف عن
ابي حنيفة انما هو مجرد انه لم ير ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في مطولاتهم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المصنف رفع الله درجته عب ذهبت الامامية
الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا و
انه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله ص يكبرها وكبر امير المؤمنين علي على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي
ان النبي ص كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه
المأموم بل يسلم في الحال او ينتظر ليسلم معه لا مدخل للسجود والسهو في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي
في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ
ان آخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه
سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان آخر صلوة صلاها رسول الله ص على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم و
لو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا غايته الامر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال
المصنف في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع به قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي ص يكبرها
وعن حذيفة ان النبي فعل ذلك وكبر علي ع على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر ع كبر
رسول الله ص خمسا وسئل الصادق ع عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات
فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرائض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل
فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية كبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع
ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمر وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطاء بن ابي
رباح ولان رسول الله ص نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قد بينا انه صلى له بمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض
الاموات لكن ذلك لانحراف الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق ع كان رسول الله
يكبر على قوم خمسا وعلى آخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا يكبر ثلثا وروي
عن ابن عباس وعن علي ع انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى سائر الناس اربعا وهو يناسب ما نقلناه من تخصيص الاربع بغير المؤمن انتهى ولنعم
ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا احسن بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب وسلامة وضوحا ما ذكره
ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والمأموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبر واربعا فحسن ولا اقل ولا يرفع الايدي الا
في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه
وان كبر اقل من ثلث لم نسلم الا بسلامه بل كملنا التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج
نا ابو بكر بن ابي شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا
وانه كبر على جنازة خمسا فسألته فقال كان رسول الله ص يكبرها وصح عن النبي ص انه كبر ايضا اربعا كما نذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى واحتج من منع
من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير
على الجنازة فقالوا كبر النبي ص سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية
الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يكثر عمر في احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله
او المنع من بعض ما فعله ص ومات وهو مباح فيه وبعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل يجعل عمر من الدين والاسلام طاعنا على السلف انتهى ثم بعد
ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال فكل اجماع يخرج عنه علي بن
ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد
في غاية الصحة فيدعى الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله ومن اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا فيه
ابو حنيفة ومالك والشافعي وخفي على علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا
ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا وعلي بن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري و
زيد بن ثابت كبر على امه اربعا وانس كبر اربعا وكل هذا حق وصواب ولم يحد من هؤلاء صح عنه انكار تكبير خمس اصلا وحتى لو وجد لكان
معارضا انه قول من اجازها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه ص كبر خمسا واربعا

فلا يجوز تركه احد عليه السلام ولم نجد عن احد من الائمة تكبيرا اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس بلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن
النبي ع كما ذكرناه اذ انه لم ينه عنه فلم ينقل بتحريمه لذلك وكذلك القول فيمن كبر ثلاثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي ص ولا علمنا
احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الاحديثا ساقطا وجب تبيينه عليه وهو ان رسول الله ص صلى على الحمزة رض يوم احد سبعين
صلوة وهذا باطل بلا شك هذا اخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما ذهب اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات لا اربع بل خمسا
والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو امامة علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي والاتيان بالخمس لمن اعتقده
وايضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع ان من افتى كالشافعي بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع فقد اقتدى بسنة عمر ورجحه على سنة النبي ص فلا
قال المص رفع الله درجته **عج** ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص
روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله ص على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى ما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الا
فكان لا يتنزه من البول فدعا بقضيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث
سفيان الثوري قال ان رسول الله ص قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان
من اصل اليدين الى اصل الترقوة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول ما اجهله بالسنة وبمعاني الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان
المراد من الغرس فيه ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحين لله ثم يخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين
التسبيح وابن النمو والحديث بصريحه يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة في دفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنهما
مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد لعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فابن اسناده ومن
ذكره من ارباب الصحاح وكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم
شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة ثم انا رأينا انهم
يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايب وتركوا دلائلنا الصحيحة نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى **و اقول** العجب من الناصب الشقي انه في غاية
الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه ومع هذا الشنع على المص بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل ليت الكحل يهضم نفسه وذلك لان الجريدة
على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة هي السعفة التي جرد عنها الخوص والنمو في الدنيا ان سعفة النخل تنمو عند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد تجريد
الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح به في الحديث انما المذكور في شروح الحديث كالمشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما ناميين
وانما النمو شيء احدثه الناصب لنموه في هوى الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة فمقبول لكن ولهذا وقع في متن الحديث
انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل يدفع فليمر اولياء الناصب الكودنة والتصرف في دين الله هل وقع منه او من ائمته او من المص قدس سره واما ما ذ
من ان حديث الثوري ليس بمسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المص عن الحميدي وورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا
وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند او اقوى انتهى
فيمكن ان المص اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على الاثنين منهما هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة
ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة الخ ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان
لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي ص روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي رض والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي
قدس سره وغير ذلك لكن المص قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في
سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما فعله الناصب من تقسيم الاسناد لا ان اصحابه رواياتهم الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عند
غير مستقيمة لكن يحتج بها عليكم لما ذكرنا من التاكيد الالزام لو كنتم بالله التاييد

الفصل الثالث في الزكوة

قال المص رفع الله درجته
وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة تستانف
الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها
ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق
واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين ففيها ثلث حقاق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث
حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي
بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة وعلى هذا ابدا وقد خالف في ذلك قول
رسول الله ص في الصحاح عن انس فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين بواحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم مدار

الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت
الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه ص كتب اخر ذلك في كتاب عمرو بن
حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لانه العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **و اقول** كتاب عمرو بن حزم غير
متصل الى صاحب العزم عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان
بن داود الجزري الذي رواها متفق على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الشافعي بها ولا باحتجاج الحنفي بما خبرها ثم قال ابن قدامة الحنبلي
في المغني موافقا لنا طاعنا على دليل ابي حنيفة ان في حديثي الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند ال عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه
ابو بكر عن النبي بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته فرواه الاثرم
في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح وموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر بهيمة
الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه لا يحتمل المواساة من جنسه فعدلنا
الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون
فيما بين نحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي ص خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان
الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما في بيان مذهبه فلما
اوجب احدهما عينا بخلاف الحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **و اقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في
شرح المشكوة احتجوا اي الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي ع في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرائض الى اولها وبما
روي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استونفت الفريضة
ولا ايراد لان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حول الحول وقال ابو حنيفة
لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول السنة واتوا الزكوة انتهى **و اقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل
لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد خالف
في ذلك قول رسول الله ص اياكم وكرائم اموالكم فاذا نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **و قال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا
بشراء الصحيحة والمراد ان الامر اذا انجر الى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث فخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها
انتهى **و اقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وقبول الاعراض اسلم واولى من الجواب بما
يدل على قصور النصابة ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشو حشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال**
المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الزكوة تجب في العين وقال الشافعي تجب في الذمة وقد خالف نص النبي ص حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع او تبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه تجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن
بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع اخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح
الاخراج من موضع اخر لكنه له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث السابق حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين مط انتهى **و اقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف
ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره تقتضي كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع اخر تقتضي كونها في الذمة
فيكون امر واحد متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع اخر لا ما قيل الكلام
الى الجهتين والحيثيتين ونقول هاتان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص لا بان يقال بجواز الاخراج من موضع اخر من جهة اذن
الشارع بالمالك فكانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيرها فافهم وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم
في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من زمننا الى زمن رسول الله ص ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب
او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك الذهب ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع ولا يكره له ذلك بل
سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب له او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم
يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من كل ذلك ان يعطي شريكه من غير العين التي هم فيها شركاء الا برضاهما
على حكم البيع وايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا يخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال ويكون في شيء منه بغير عينه

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه ان يبيع منه شاة واحدة فما فوقها لان اهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه ان ياكل منها شيئا لما ذكرنا و
هذا باطل بالاجماع وللزومه ايضا ان لا يخرج الشاة الا بقيمة مصححة بما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد ان كانت الزكوة في شيء منه بعينه فهذا بطل
وكان يلزم ايضا مثل ذلك سواء بسواء لانه كان لا يدري لعله يبيع وياكل الذي هو حق اهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفاء
تبعية النماء لها بعد استقرارها لملك المساكين فلهذا كان للمالك العدول من مستحق الى اخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالاجماع على جواز
تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل اداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل ان يفرد تعلق الزكوة في نصب الابل الخمس بالذمة
لان الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بان الواجب في عين المال قيمة الشاة وللاصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطلب
ثمة **قال** المص رفع الله درجته **ق** ذهبت الامامية الى ان من غير ماله وبعضه (نقصه) حتى لا يوخذ منه الزكوة اخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك
واحمد يوخذ منه الزكوة ويوخذ نصف ماله وقد خالفا في ذلك قول النبي ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
اخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث احتال في دفع الزكوة عن ماله والحديث اشارة الى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى
واقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية ان التعزير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن ابي يوسف انه يجوز التعزير باخذ المال
الا انه يرد اليه اذا تاب والا يصرف الى ما يرى الامام وفي مشكل الاثار ان اخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر ان من يفعل هذا التغير انما يفعله
قبل حلول الحول ولو بايام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء كلام مالك واحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء او
الرقم على الماء **قال** المص رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى ان الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الاخراج فان لم يخرج وجب عليهما الاخراج بعد البلوغ والافاقة والدليل ما روى الترمذي عن ابيه عن
جده عن النبي من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تاكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فاذا وجب في النقصان
الذاتي فلان يجب في النقصان العرضي يكون من باب الاولى ولان الزكوة غرامة مالية فيعتبر بالمؤن كنفقة الزوجات فصار كالعشر والخراج هذا
دليل المسئلة واما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة علينا لانا لا نطالب الطفل بالاداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **واقول** لو سلم صحة
ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة ايصالها الى الصبي قال الراغب الصدقة في الاصل يقال للمتطوع
والزكوة للواجب وقد يسمى الواجب صدقة اذا تحرى صاحبه الصدقة في فعله انتهى ولولا ان المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر ان يقال حتى تاكله الصدقة
والنفقة لان ما يستاكل المال ويفنيه الى نفقة الصبي اولى واظهر كما لا يخفى واما ما ذكره من ان الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة وملامة لا يخفى وكذا الكلام
في قياسها بسائر المؤن فتامل واما ما ذكره في دفع استدلال المص بالحديث بقوله لانا لا نطالب الطفل بالاداء آه فاقول في جوابه ان التكليف لا يستلزم
الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم ان لا
يكون الطلب من وكيل شخص طلبا من الموكل وبطلانه ظاهر واجاب ابن حزم اخر وهو انه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الاموال وانما فيه سقوط
الملامة وسقوط فرايض الابدان انتهى فتامل فيه **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان الفضة انما يجب فيها الزكوة اذا بلغت صافية
مائتي درهم وقال ابو حنيفة لو كانت مغشوشة باقل من النصف وجبت ولو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فاعطى مائتين من المغشوشة ما بلغ
من النصف ولو تحققه برأت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي وانما اخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها
المغشوشة ما دون من النصف وقال ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة والمغشوش ليس بورق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب ابي حنيفة انه اذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة واذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمته ان يبلغ نصابا لان الدراهم
لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو ان يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة
الخالصة اذا ادى عنها المغشوشة يصدق عليه انه ادى الفضة ولا يكون الفضة الا مغشوشة فالمغشوشة يؤدى بالمغشوشة فهو ادى ما عليه
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما لفقه الناصب من المقدمات الواهية اشبه بكلام المبرسم المبهوت واهون من نسج العنكبوت وهل هذا الا مثل
ان يقول اذا كان الغالب في السفوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وان كان بالعكس فبالعكس والحل ان صدق الفضة على المغشوش
الذي غلب عليه الفضة ممنوع وكذا ما فرع من صدق اداء الفضة على اداء ما فيه غش وكذا المقدمة القايلة ان الفضة لا يكون الا مغشوشة وكذا دعوى امتناع
خلو الفضة عن الغش وما فرع عليها بقوله فالذي يجب عليه وكان هذه المقدمات مما نظمها عبيد الزاكاني لاضحاك الناس او هزله مع القائل
بالقياس **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله في الرقة
ربع العشر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول تقدم من مذهب ابي حنيفة ان الفضة عنده لا تخلو عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **و**
اقول تقدم منا بيان ان مذهب ابي حنيفة في ذلك زيف مغشوش يجب العدول عنه الى الحق الخالص **قال** المص رفع الله درجته **ي** ذهبت
الامامية الى انه ليس في الزائد على المائتين شيء حتى يبلغ اربعين ففيها درهم وقال ابو حنيفة ما زاد عن المائتين فيه ربع العشر وان قل وقد خالف في
ذلك قول رسول الله هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابها قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجب انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه والدليل الشافعي قوله في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في الدوام تحرزا عن التشقيص انتهى **واقول**
المذهب الذي نسبه المص الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المص كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي نسبه الناصب اليه فلا عجب
بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما راه في شيء من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به من المتاخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه اولا ان الحديث الموضوع على علي قد خصه الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روي في جامع
الاصول عن علي عن النبي انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك ولا دلالة فيه على ما قصده لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في الناقص عنها
شيء اذا لم يبلغ اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض مدفوع بان للشارع العفو في الابتداء فكان له العفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
عفوت عن الخيل والرقيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة بشروطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي انه قال قال رسول الله قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ماثور عن عمر فلا مخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم يوجد
في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى و
لعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي وما روي من فعل عمر ابن الخطاب رضه وجعلهما حديثا واحدا كما يشعر به اخر كلامه لو عمم وسواء كلام عمر مع كلام
النبي في التخيير وتوضيح ذلك انه ما روي في هذا المعنى عن النبي هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال قال في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكرهما انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة ايضا حيث قال وروي عن عمر انه كان
ياخذ من الراس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ
منهم شيئا تبرعوا به وسالوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم وروى احمد باسناده عن حارثة انه قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر رضه عنه فقالوا
انا اصبنا اموالا وخيلا ورقيقا يجب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله
صاحباي من قبل يعني النبي وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية ياخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى علي رضه عنه بهذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا
لاشار وابه السادس ان عمر عوضهم عنه رزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها يكمل نماؤها وينتفع بدرها
ولحمها ويضحي بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى وقال ابن حزم قد يستدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تعالى خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي من ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر وذكر الحديث وفيه رجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في رده ان هذا مما موه
به الحنفيون من الاحتجاج بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم يخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الاية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها الا بنص ولا دليل لما كان لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله المامور بالبيان قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم واما الحديث فليس فيه الا ان
لله تعالى حقا في رقابها وظهورها غير معين ولا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث وهو حمل على ما طابت نفسه منها في سبيل الله تعالى وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفاهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة فحينئذ يجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان

صاحب الخيل مخير ان شاء اعطى عن كل فرس منها دينارا او عشرة دراهم وان شاء قومها فاعطى من كل مائتي درهم عشرة دراهم وهذا خلاف فعل عمر ايضا فقد خالفوا عمر في اخذ الزكوة من الرقيق عشرة دراهم من كل راس فكيف يجوز لذي عقل ودين ان يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس بحجة انتهى قال المص رفع الله درجته بب ذهبت الامامية الى انه لا يضم الذهب الى الفضة ولو نقص كل منها عن النصاب وقال ابو حنيفة ومالك يضم وقد خالفا في ذلك قول رسول الله صلعم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لان نصاب كل نوع فرض على حدة فلا يكمل الناقص من النوعين بالاخر ومذهب ابي حنيفة انه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله صلعم ليس فيما دون خمس اواق صدقة والاوقية اربعون درهما وكذا في الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فاذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث فما ذكره عن ابي حنيفة ومالك مما رواه في كتبهم انتهى واقول نسبة القول المذكور الى ابي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم ايضا في كتابه المحلى غاية الامر انه قال انه قول ابي حنيفة الاول ثم رجع ولنذكر عبارته في تقرير مذهبهما مع ما اورده عليهما وتنبيه اولياء الناصب بان اسلافهم قد خربوا بيوتهم بايديهم فانه قوى في الزامهم واشد في ارغامهم قال ابن حزم واما الجمع بين الفضة والذهب فان مالكا وابا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا من كان معه من الدنانير والدراهم ما اذا حسبها على ان كل دينار بازاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا او مائتا درهم زكى الجميع زكوة واحدة مثل ان يكون له دينار ومائة وتسعون درهما او عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا او عشرة دنانير او الدراهم ورخصها وهو قول ابي حنيفة الاول ثم رجع فقال يجمع بينهما بالقيمة فاذا بلغ قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا او مائتي درهم فعليه فيها الزكوة والا فلا فيرى على من له دينار واحد يساوي لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد ان الزكوة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا او مائتا درهم غير درهم لا يساوي لرخصها وغلاء الذهب دينارا زكوة وقال ابن ابي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وابو سليمان لا يضم ذهب الى ورق اصلا لا بقيمة ولا على الاجزاء ومن عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكوة عليه فيهما فان كمل احدهما نصابا زكاه ولم يزك الاخر واحتج من رأى الجمع بينهما بانهما اثمان الاشياء فتوهم حوابه ان الفلوس قد يكون اثمانا ايضا فزكها على هذا الرأي الفاسد والاشياء كلها قد تباع بعضها ببعض فتكون اثمانا فزكوا العروض بهذه العلة وايضا لكم بانهما لما كانا اثمانا للاشياء وجب ضمهما في بعض الزكوة بهذه علة لم يصححها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس بعقل ولا رأي سديد بما هي دعوى في غاية الفساد ايضا فاذا صححوها فاجمعوا بين الابل والبقر في الزكوة لانهما يؤكل لحومهما ويشرب البانهما ويجزي كل منهما عن سبعة في الهدي ثم اجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكوة لانها كلها يجوز في الاضاحي ويجب فيها الزكوة فان قيل النص فرق بينهما قلنا والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكوة ولا يخلو الفضة والذهب من ان يكونا جنسا واحدا او جنسين فان كانا جنسا واحدا فحرم بيع احدهما بالاخر متفاضلا وان كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز الا بنص وارد في ذلك ويلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكوة وهم لا يقولون به مع انهما قوتان حلوان فظهر فساد هذا القول بيقين ايضا فيلزم من رأى الجمع بينهما بالقيمة ان يزكي بعضا لا وفاء دينارا او درهما فقد شاهد الدينار يبلغ بالاندلس ازيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من رأى الجمع بينهما بتكامل الاجزاء انه اذا كان الذهب رخيصا او غاليا فانه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة وهذا ضد ما جمع به بينهما فمرة راعى القيمة لا الاجزاء ومرة راعى الاجزاء لا القيمة في زكوة واحدة وهذا خطأ بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل اجمع الذهب مع الفضة بالقيمة واخرج عنها احدهما بمراعاة الاجزاء وكلاهما تحكم بالباطل فيلزم من اذا اجتمع له ذهب وفضة يجب فيهما عنده الزكوة وكان الدينار قيمته اكثر من عشرة دراهم فانه ان اخرج ذهبا عن كليهما فانه يخرج ربع دينار واقل عن زكوة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وان اخرج دراهم عن كليهما وكان الدينار لا يساوي الا اقل من عشرة دراهم وجب ان يخرج اكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل باجماع فان قالوا انكم تجمعون بين الضان والماعز في الزكوة وهما نوعان مختلفان قلنا نعم لان الزكوة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يأت الزكوة في الذهب والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يأت الزكوة في الضان الا باسم الضان ولا في الماعز الا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على ان الذهب غير الفضة وانه يجوز بيع درهم من احدهما بمائة من الاخر وان احدهما حلال للنساء والرجال والاخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون ان الزكوة لا يجب في اقل من مائتي درهم ولا في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة درهم وهذا تناقض لا خفاء به وهذا وحجتنا في انه لا يحل الجمع بينهما في الزكوة هو قول رسول الله صلعم ليس فيما دون خمس اواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد اوجب الزكوة في اقل من خمس اواق وفي هذا خلاف مجرد لامر رسول الله صلعم وشرع لم يأذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في اسقاط الزكوة في اقل من عشرين دينارا ثم يوجبونها في اقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمر بن عمر اسقاط الزكوة في اقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رضه واما اخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فان مالكا وابا حنيفة اجازاه ومنع منه الشافعي وابو سليمان وبه ناخذ لان رسول الله صلعم قال في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن اخرج غير ما امر رسول الله صلعم باخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ولم يأت بما امر فلم يزد واما الذهب فان الامة كلها مجمعة على انه ان اخرج في زكوة الذهب ذهبا اداه فقد ادى

ماعليه

ما عليه واتى بما امر به رسول الله صلعم واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا عن احدهما او غير ما جاء به النص فيهما عدا هما فلا يجوز ان ينسب الى رسول الله صلعم حكما بغير نص ولا اجماع وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص رفع الله درجته بج ذهبت الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة سائمة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي صلعم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو بارد بالعيب او الاقالة او نحوها ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا في الهداية وبهذا تبين لك بطلان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى واقول لو سلم دلالة ما في الهداية على ما زعمه لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه يدل على ان ما نسبه المص الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى ونعلم ان ما في الهداية موقوع على طوق المفتى به فيما بينهم من مذهب صاحبه او مبني على المسامحة في كون النصاب في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر قال المص رفع الله درجته بد ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيها الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي صلعم لا زكوة في الحلي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد مباحا ولا محظورا او لا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب افتراءه على الشافعي ثم الحكم بمخالفة الحديث الذي هو دليل الشافعي في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله صلعم ذلك السحت فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة مخلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى واقول تثنية الضمير في قوله فيها تحريف من الناصب الجاهل الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا او سهو من قلم الناسخ وينبغي ان يكون بدله فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي الصنفين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا قد وافق ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامراة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه ان كان لرجل يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا رأي له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف والخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا لمن قد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون فيه الزكوة عقوبة له كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه اشبه متاع البيت الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا بهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك رواية عن السلف باصح طريق من طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه مصعب بن سعد قال رأيت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذه الزكوة عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص اتبعتم ولا القياس استعملتم فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يات به قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل وعجل البقر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها والحلي تنمى كراءه وقيمته وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوائم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة او تماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه بالاختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها ويلخذ منها ووجدنا السوائم ياخذ منها ولا ينفق عليها والحلي ياخذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوائم منه بالمعلوفة فيقبل له والسائمة

ايضا يتفق عليها الجراء وهذه كلها اهواء تحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم مما مر ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره
بقوله وكانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القران قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله عم في خمس من الابل شاة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين للموجود وبالذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بالحاجة الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا بالفراغ عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى واقول لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كسائر
ملكه ولهذا لو سرقه المقرض وغيره قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكروه دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي اخذ القرض فانه علل الاول بانه اذا اخرج الدين عن ماله الذي تحت تصرف غيره فهو معدوم عنده فلا يكون ما لا له فلا زكوة
عليه فتامل وليته المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى تشبيهه بالماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك
انه اضعف من ذلك فان فرض المسئلة ان في يد المديون مال يزيد عن قدر ضرورته نفسه في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورته قدر ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محقق في الدنيا والاخرة لانه لم يات بتخصيص شيء منها قران ولا
نزاد عي في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا ولبينه رسول الله
المامور ببيان ما انزل الينا فاذا لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منها والحمد لله تعالى قال
المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال الك لا يصح وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى
واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كسائر البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى واقول لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا قال المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنائم دار الحرب وخالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الا
بالاية فمن عجائب الاستدلال فان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى واقول حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل صلحا بغير قتال فلا يدل الاية عندهم على الاعم والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم لان ظاهر الاية قد دل عليه كما ينبئ عنه الموصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك فيدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولو برأس مال وشبهه والاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع قال ابو حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في المشترك يجب بالحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة في كل واحد منهما وكذا العبيد لا مخالفة للنص لان عموم الامر بالاخراج لا يشتمل على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة العموم كما ذكره المصنف رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد هو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم لسيد المكاتب ان يخرج عن نفسه زكوة
الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان ولايته للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصا
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او كل عبد وامة من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله
لم يقل يخرجها كل احد عن عبده وامته وانما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع بهذا النص لم يجز في الرقيق الواجبة بضعا رقبتين لانه لا يقع عليها

اسم

اسم رقبة والنص جاء بعتق رقبة وقال الحنفيون من اعطى نصفي شاتين في الزكوة اجزاه ولو اعتق نصفي رقبتين في رقبة واحدة لم يجزه وقال محمد بن الحسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فعلى سادته زكوة الفطر فان كان عبد بين اثنين فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على من يملكهم
واما قولهم انه قياس على من لم يجد الا بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس على خطا بل من قدر
على بعض صاع لزمه اداؤه على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد جاء من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الحويرث عن محمد بن عمار عن ابي هريرة
قال ليس زكوة الفطر عن مملوك بينكم قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين هذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رض عنهم مخالف
وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله في ايجابه صدقة الفطر على كل حر او عبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام وقال رسول الله صلعم فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب عليه فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة فيه ولعدم صحة الحديث عنده
انتهى واقول بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مساهلة في الدين وانما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضها قد يبلغ في الشدة الى غاية لم يقرب لها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الاخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع في الصوم

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة على الاكل وهذا منه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق عاقلا فان قدر على التمييز والمج ولم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه يتلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولانه هو
طعام فلا يكون اكلا انتهى واقول الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج هو وما
من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحديدة وشيء من اللحم ونحو ذلك فبلعه عامدا ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم لهذا القول
قبلهم واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد ما حرم اكل ما لم يؤكل فكان الاحتجاج سقط وارد من القول المحتج له وما علمنا شيئا
اكل يمكن وجوده بعد الاكل الا قيئا او عذرة نعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر بعد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد يظرفها جدا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الامليسي الفاخر ام الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم فمن اين فرقتم
بين قليل ذلك وكثيره بخلاف الريق لسئلهم عن له مطحنة كبيرة مثقوبة فدخلت فيها من سحوره زبيبة وبا قلات فلم يخرجها يوما الى بلسانه او قبنا او
حمصا او خبزا فان اباحوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل وانما الحق الواضح ان كل ما سمي
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقل او كثر فلا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم والحمد لله من قلد ابا حنيفة وما لكا
في هذا ولم يقلد من ساعة من صاحبه خير من يه مر ما اكله وهو ابو طلحة الذي روينا ما صح طريق عن شعبة وعمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس
ان ابا طلحة كان يأكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه ويقول في حديثه ليس طعاما ولا شرابا وقد سمعه شعبة من قتادة وسمعه قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ففيه ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع ذكر الصوم وفي الضبط قيود منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق وغربلة الحنطة او الدقيق الى جوفه
لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او وجر طعاما مكرها او الشراب هو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل ولا يتحقق فلا مخالفة انتهى واقول ان المصنف رفع الله درجته لم يقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول الغبار الغليظ ونحوه الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار بهذا

انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كلا فانهم قالوا بلزوم القضاء فقط دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به اصحابه في كتبهم
قال المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقي على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف
في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل ظانا لغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب
التهذيب كره الاكل والشرب وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبين وان صح ما رواه عن مالك فللاحتياط انتهى **واقول** تعليله لما
ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من انه خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد علل في هداية الحنفية وجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته
د ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط والله تعالى قد اوجبه مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان و
ما هو المفطر المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة يسقط القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى **واقول** كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه
بان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمجامع وصم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجه والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده
بالاكل وافسد صوما واجبا بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى **واقول** على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في
الجماع في صوم رمضان الخ لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي
قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر و
قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلى الله عليه وسلم من صام ثم نسي فاكل
او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر
للحديث والقياس يفطر وقول مالك لوجود ما ينافي الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله عليه السلام للذي اكل وشرب
ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس ولعله لم يصح الحديث انتهى **واقول** كيف يصح عمل مالك
ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة
نعم قد قيل ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على تركه النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المامورات والاكل من المنهيات
كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله عليه السلام للذي اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس
والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد شبعنا القول في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في قسم الاصول من هذا الكتاب
فلا علينا ان لو بينا عنان البيان ههنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطا والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا وطئ في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا
وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان
في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحترام عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان
الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة وهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين او رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل
عن مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية يدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا
للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقله
عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى **واقول** لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب
ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد ايام
فلكل كفارة خلافا لهما اي لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه المسئلة والتشنيع فيها على
ابي حنيفة ايضا حيث قال ومن وطئ مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطئ في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة واحدة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا فعليه كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم
افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى وقد روي عنه انه سوى كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما
اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منها كفارة غير كفارة الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها
او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ثم لم يختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان
...

عليه

عليه كفارتين كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك مرة فقال عليه كفارة اخرى ومرة
قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما ناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي وطئ
امراته في نهار رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه
كما وقع في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طوينا ها على غرها لضيق المقام **قال** المصنف رفع الله
درجته ز ذهبت الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا
يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب لتنعم والتلذذ فكان
ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الكل مفطر وهاتك للصوم ومناف له فاي فرق بينهما واما النقل فامره صلى الله عليه وسلم لمن افطر في رمضان بالعتق والصوم والاطعام
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على ذكر بالغ افسد صوم يوم من رمضان
بجماع واثم به للصوم وقولنا افسد بجماع احترازا عن ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب والاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال هلكت قال ما شانك قال وقعت على امراتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتي النبي صلى الله عليه وسلم
بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه وقال اطعم عيالك وفي رواية يجزيك ولا
يجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره
على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره من مخالفة العقل لان اداء الصوم مع الجماع
اشق من اداءه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكفي فيه القضاء والتوبة فهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة
الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم راسا لانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرائع واحكامها **واقول** قد
بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر
المتاخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره
بانه من اهل الحديث بالراي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره وتلقبه بين الشارع بانه من اهل الحديث واما ما ذكره
في جواب الزام المصنف من مخالفة العقل فمردود بان المصنف لم يستدل بالحسن والعقل المتنازع فيه كما زعم الناصب بل احتج الزاما للشافعي القائل بحجية
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا المتضمنة الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان
العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب لا يحصل
بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في
التجريد وغيره في غيره **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه ولم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة
على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى ما نذر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها
الصوم متساوية ولا غرض شرعي في تخصيص اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء
بالمنذور وبما يعد قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى **واقول** قد مر ان عندنا ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار
وما استند به له من مساوات الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف ولليوم الجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة
الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال
مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد وانما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدة
وقال صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عنده لو ثبت عند الحاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وانه يحرم
ويحرم صومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار
للاثار الواردة في ذلك عن الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا
بعد طلوع النهار كان السابق في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم والافطار والهلال
لليلة المستقبلة هو منه الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكره في يوم العيد فالنصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

العيد لا مكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما راى في المغرب فانه يجزم الحكم معه على ان الغد منه عيد النحر واقول
يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية توجب تحقق العيد معه وههنا ليس كذلك انتهى
دليله غير صحيح بمقدماته لان المقدمة الماخوذة فيه القايلة بانه اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة انه غير مسلمة لا بد لبيانه
من دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل العلم فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان راى قبل الزوال فهو لليلة
الماضية وان راى بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم
قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المص لم يفرض المسئلة فيما
اذا راى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيته ولو سلم ان المسئلة ما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا
فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره
من جواب المص انه فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما راى من الهلال هلال شوال بان راى في يوم الثلثين ما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى
الليلة الماضية فما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد اه ساقط وما فرعه عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط
من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم وفي غده كيف ولو دل قوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا قال المص رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه اذا وطي في نهار شاهد هلال رمضان في ليلته وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص
الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق
شهادة فاسقين على الاحسن وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو راى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد او لم يشهد
لانه صادق عليه انه راى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة في نفسه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب
ابي حنيفة ان من راى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله صوموا لرؤيته وقد راى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء
دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر
قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو اكمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط
بعد ذلك في تاخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى واقول الشرع والعقل براء
من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المنفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه كيف لو
شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال ونظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما انفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن
معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبرا واحدا ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله ص فافهم ايضا ان ما تواتر
بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات اغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية للحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى
الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى وفيه انه ان اراد استوائهم في اصل الحس فمسلم ولكن لا يلزم
منه الاستواء في الكيفية ايضا لظهور اختلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه ظاهر من ان يخفى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان
صامه اجزا والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى
ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي ص نهى عن صوم
هذين اليومين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد
او من شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق
حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه
اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا النذر صحيح عنده والدليل عليه انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو اجابة دعوة الله فيصح
نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب
ابي حنيفة ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قايل بها لكنه يقول بالزامه
ويؤاخذه ويلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا
بالنهي انتهى واقول انما امر الله تع بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية وقد صح نهي النبي ص عن صوم يومي العيدين اي
يوم نهي عن صوم ذلك اليوم معصية ولم يامر الله تع قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح وكيف يقال
انه نذر بصوم مشروع ومن ابن علم ابو حنيفة واولياؤه ان النهي عن نذر ذلك لاجل ترك اجابة دعوة الله تع بالاكل والافطار اللازم للصوم

لا

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه ما كرهه الله تع من خلط الانساب
فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحدة او على اخت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطي وهل هذا الا هذر وتلاعب بالدين والدخول في زمرة الملحدين قال
المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدي صيام ايام التشريق وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالف في
ذلك المنهي عن النبي ص فانه نهى رسول الله ص عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى ان
النبي ص نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم
يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع العادم للهدي ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذهب انتهى واقول
نسبة المص الى الكذب انما نشا من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المص عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط
الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم مطلقا واما يوما
العيد فلا يقبلانه واما ايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع العادم للهدي صومها عن الثلثة الواجبة في الحج انتهى
قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة
اذا بقي من الشهر جزء واحد فافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل
وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله ص رفع القلم عن ثلث عن المجنون حتى يفيق انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه
فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد
وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهائم وهو قائم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه
ضمان الاتلاف وصدقة الفطرة ونفقة المحارم ومحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجدا في المستوعب مع انه لم يؤمر
بقضائه فاي فائدة في تخصيص قال صاحب الهداية الجواب ان في الوجوب فائدة وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف
المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث
انتهى واقول الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة
هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه راى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله و
هو لا يراه على من بلغ او اسلم حينئذ وقال البعض انما الكبير المجنون بمنزلة الحائض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري فيما المجنون
والحائض انتهى ثم ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء
كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم اذا كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر
الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته يل ذهبت
الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف في ذلك قوله ص لا اعتكاف الا بصوم انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد قدر ما يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على
صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله ص قال كنت
نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه
من الحديث فهو من كلام عائشة وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى واقول يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري
واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد تطلق مع ارادة النهار معها كما يق اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص
الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الريا واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المص من حديث عائشة موقوف
فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي ص وابن حزم رواها متصلا الى عائشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفيان
الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطاء عن عائشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطاء عن ابن عباس وابن عمر انهما
قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على فساد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها
لعدة احاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في معناه عن ابن عمرو بن دينار
عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي ص فقال النبي ص اعتكف وصم انتهى فان في هذه الرواية
قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقله ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى واقول حكمه بعدم
صحة الخبر سقيم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل وتعصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب
مولانا امير المؤمنين ع والذين جاهدوا معه في حرب معوية الباغي فابهام ابن حزم والانظار ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة والمتتبع في الصحاح والتابعين عبد الله بن بديل بن ورقاء ولهذا لا يتضرر من له
الاطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا انه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله ص وما
سره وقد شهد عبد الله مع النبي ص غزاة حنين وطايف وتبوك وكان له قدر وسيادة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير على
رجالة عسكر امير المؤمنين ع وكان من اكابر الصحابة وروي عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيف ويقول شعرا لم يبق الا
الصبر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول مشي جمال في حياض المنهل والله يقضي ما يشاء ويفعل وهكذا كان يسعى من قتل الاعداء وشق الصفوف حتى وصل
الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه وفرق اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا على دفعه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية الى شمايله اللائحة منها اثار
السيادة والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرني على اشتر واشعث قيس فانهما ليس في عسكره على مثل هذا الرجل غيرهما وروي عن يزيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل
قام يوما بصفين في اصحابه فخطب وحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ص ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض به
الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب وزين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا
الطغاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع
رسول الله ص فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى واقول لم يزل هذا صنيع القوم انهم اذا وجدوا في سند حديث
رواه شيوخهم احدا من شيعة علي ع جهلوه ونسبوه الى الكذب ولو كان من اكابر اصحاب النبي ص واما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو بن العاص وابيه وغيرهما من العصاة
البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم فالله المستعان من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم **قال المص** رفع الله درجته به ذهبت الامامية الى ان الزوج اذا اذن لزوجته
او امته في نذر الاعتكاف فنذرتا انعقد ولم يجز له منعهما وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعهما وقد خالف في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص دالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرهما باذنه اجماعا انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز للمراة ان تصوم تطوعا بحضرة الزوج الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب
الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى **واقول** ان المص فرض المسئلة
في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المنذور بجواز الرجوع والمنع تم كما ارشدنا اليه
النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيسابوري حيث قال قبل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرع اذا اذن لعبده او زوجته في الاعتكاف وشرعا في الاعتكاف
وكان الاعتكاف متطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع ويمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرعا في التتابع النذر لم
له اخراجهما لان الزمان تعين له بالشروع فيه وصار كما لو اذن له في صوم النذر ليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما كالحكم في
اذا اكره على الخروج عن المسجد وسنذكره وقال ابو حنيفة له ان يمنع العبد من كمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المراة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها
منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبهه بما لو اذن لهما في صلوة الجمعة وشرعا فيه ولم يكن
له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لانهما بالجمعة يؤديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليل
من وجوه منها مخالفته مدلول عموم قوله تع لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور والايثار
بالنذر لا يصح واجبه ثم ان الناصب المدبر قطع الله دابره قد ولى الدبر عن نذير ما وقع عن ابي حنيفة فهو لم يقطع دابر الايراد كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته بو
ذهبت الامامية الى انه اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز
في الرمضان الثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين في ما تاتي الشهود للمشهود ايضا مع ان مذهبه القياس ووجوب العمل به واي تماثل اشد من التماثل هنا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة مقدرة كشهر مثلا وجب الوفاء به وان عين المدة المقدرة كهذا الاسبوع وهذه العشرة
او عشرة من الان وشهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق او اخر عصى ولا يجب الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه اعتكاف
ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا
لم يجز الرمضان التاسعة لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضرة فظاهر انه لم يجز عنه صوم
يوم الاثنين من ذي الحجة الاتية انتهى **واقول** مراد المص قدس سره كما ينادي عليه سياق كلامه انه اذا اتى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان اخر بعد الفائت
اجزاه ذلك القضاء لا انه اجزاه على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور
كما توهمه الناصب لان الغرض انه قد فات ولا معنى للقول بتاخير ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في الرمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المص
على ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المص مع غاية وضوحه فاتى بما يشهد على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله **قال المص** رفع الله درجته بز ذهبت الامامية
الى انه اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في
وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين ويقوم الاول مقام
والاخير مقام الثاني في الاعتكاف وان عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فظهر انه نقل مذهب الشافعي على خلاف ما هو عليه انتهى **واقول** قد ذكر صاحب الينابيع المسئلة على وجه ذكره الناصب

لان الشافعي

لان الشافعي هو ... فقال قال الشافعي في احد قوليه كذا وقال في الاخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي ص قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة
فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد
امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله ص
لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي ص وما ذكروه لا يلزم فانه اذا
فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المعنى بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما
لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا
يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة
حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزمه ان من نذر صوم يوم فجاهد الكفار
فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا مما نذر وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يف بنذره شرعا كما اشار
اليه المص قدس سره **قال المص** رفع الله درجته بح ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القران
العزيز وهو قوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون
او السكر والردة انقطع ولا يحسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله انقطع
انه لا يبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي في المغني لا خلافه وان اراد به معنى اخر فلا بد من تصويره ليتكلم عليه ولو سلم وجود معنى اخر له فنقول
قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب الاربعة بقولهم هذا هو المذهب وفي المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو
المذهب ما اصطلحوا عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقران وان اراد انه عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي
نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف تدبر **قال المص** رفع الله درجته

الفصل الخامس في الحج وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تع ولله على الناس حج البيت وقوله واتموا الحج
والعمرة لله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان
الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فيتفرع على الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع او لا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق
هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول كما انه يؤمر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يؤمر
بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال في وجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمؤمن فمن غرايب الاستدلال لان من
المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين ولا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول
نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل قريش ثم ان قوله تع انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف
يجب ما لا يكون واجبا وهذا من الغرايب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم العجب من هذا التشنيع على ابي حنيفة بمخالفة
النص بل الرجل بل المذهب انتهى **واقول** كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية
في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا خفاء فيه اصلا كما لا خفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع
لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انه لا فرق
في التوجه بين الصلوة والحج وساير الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله
فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل في العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما في
الاية التي استند بها الناصب في منعه المردود فان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المص لا دليل على ارادة
الخصوص منه فوجب بقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة
فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد لاعوجاج فهمه لذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين **قال المص** رفع الله درجته ب
ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكفي في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف
في ذلك القران العزيز قال الله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين ع وابن عمر وابن عباس وابن مسعود
وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعايشة وانس بن مالك عن النبي ص انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك ان صح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلهما
بل لانه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفة الحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص عن مالك بما لا ينفع الناصب انكاره اذ رواه
صاحب الينابيع عنه بهذه العبارة فقال وعند مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب والقادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام
في مخالفة جعل التجدي والسؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذله المنهي عنه بقوله ص ليس للمؤمن ان

بدل نفسه لما عرفت من الاخبار والآثار ولايمكن الجمع بين السفر بها سيما والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في دين الاسلام ولو كان عادة فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فلذا **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان الاعمى وجد الزاد والراحلة له ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك قايدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقايد في حقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا يخالف النص لان الكلام في حصول الاستطاعة في حق الاعمى وعدم حصوله وهذا لا ينافي ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى **واقول** الاستطاعة قد يكون بالنفس وقد يكون بالاعوان والآلات الا يرى انه يصدق على من لا يحسن البناء بنفسه ان يقول اني استطيع البناء واراد تمكنه منه بالاستيجار والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة بنفسه فهو مطالب بهذا البيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على الجهاد وفرقه بانه ليس هلا للقتال فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة ان النيابة يجزي في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرعي جايز كما في حديث الخثعمية فانه عم قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من الارث فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قوله ص في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر وما ذكر فيه من سؤال المرءة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان ههنا احاديث اخرى صحيحة صريحة في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها مستحبة وقد خالفا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي ص الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عايشة يا رسول الله على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه كالحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجب العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله ع الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتادى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن ابن حزم فانه بعد ما ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة كلها اما احاديث جابر ففي الحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى سقط وراهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العمري الصغير وهو ضعيف واما حديث ابي صالح الخ واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قرآن ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه باطل بان الصلوة على رسول الله ص فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت والاحرام للحج فرض عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول النبي ص لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتأسفه على فوات العمرة يدل على الافضلية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد يتم اداء كل واحد من النسكين على حدة وهذا افضل والتمتع يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا افضل والقران (كان ظ) الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تأسف على فوات العمرة على العمرة في اشهر الحج ولان مقصوده من هذا الكلام نفي قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال ص لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد بينهم لجعلتها عمرة دفعا لهذا الظن وابطالا له انتهى **واقول** ما ذكره الناصب في وجه فضيلة الافراد معارض بما ذكره المص في كتاب التذكرة من ان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالها على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولما ذكره المص من الحديث فانه ص بعد ما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران اكد ذلك بتأسفه على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على الانتقال وحله لسياقه الهدي ومن البين انه ص لا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تاويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله المص في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المص في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو احد قولي الشافعي واحد الروايتين عن احمد وهو قول اصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم

وبفهم الامر الوجوبي عطفها على الحج الاصل الفنا بين المعطوف والمعطوف عليه

فلا

فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعايشة ان النبي ص امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي ص انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه وقال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي ص يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم حلوا من احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها متعة فقالوا كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله ص فقال قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق ع عن ابيه ع قال لما فرغ رسول الله ص من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل ع عند فراغه من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله ص على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال اخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد فقال بل للابد الى يوم القيمة وشبك بين اصابعه وانزل الله في ذلك قرانا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وفي الصحيح عن ابي ابرهيم بن عيسى عن الصادق ع قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله ص يقول لو استقبلت من امري ما استدبرت لفعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون ساير الانساك ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال افعالها على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه انس قال سمعت رسول الله ص اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان لم يسق فالتمتع افضل لان النبي ص قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى اختيار الافراد وهو مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعايشة ان النبي ص افرد بالحج ويمنع كون النبي ص افرد لانه قد روى ابن عمر وجابر وعايشة من طرق صحاح عندهم ان النبي ص تمتع بالعمرة الى الحج ولان روايتهم اختلفت فروي مرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص ولان النبي ص امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك بتاسفه على فوات ذلك في حقه بانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمن ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها فان الحنابلة والجوامع المنكر من عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا ع اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال علي ع ما تريد الى امر فعله رسول الله ص تنهى عنه وقال علي ع لعثمان الم تسمع ان رسول الله ص تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله ص في حجة الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله ص وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي كتاب الله وقد صنعها رسول الله ص فهل يحل تقليد من خالف رسول الله ص في فعل ما فعله رسول الله ص قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي ص الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف يعارض بقول غيره قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي ص فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول قال النبي ص ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما اكثروا عليه قال فكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى ان المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص من لم يسق هديا فليحل وليجعلها عمرة ولا يتبع قول النبي ص بقول عمر انتهى **وقال** الناصب حفظه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج والعمرة او كليهما ومطلقا بان لا يزيد على نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما شاء من النسكين او كليهما وان كان في غيرها انعقد عمرة ودليله الصرف الى الحج في ابتدائه وقول النبي ص محمول على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها لا ان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عمدا انتهى **واقول** عمدة ما تمسك به القوم في هذه المسئلة ليس الا ما اشار اليه المص قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم محال لا طائل تحته سوى ارادة الفرار عما يتوجه اليهم من شناعة مخالفة امر النبي ص بمتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لعمر واكتفى بذكر تفصيل مذهب الشافعي من غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المص في التذكرة ما يشهد الى فساد قولهم في هذا الباب ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتاكيدا للالزام فقال بعد ذكر الحديث الذي ذكره المص ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عائشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد روى امر رسول الله صلعم لمن لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل ... جابر بن عبد الله وعائشة ام المؤمنين
وحفصة ام المؤمنين واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هولاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هولاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع
احد الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها انهم ذكروا الخبر الذي رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد
الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله صلعم عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل
رسول الله صلعم بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها الى اخره ثم قدح على سند هذه
الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لانه ان كان نهيهما حجة فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في
ذلك ثنا احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد
بن زيد قال ثنا هشيم ثنا خالد هو الحذاء وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على
عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبه الى سعيد
بن منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمرو بن الحرث عن عبد العزيز بن ثلثة عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه و
حلقه والحال انهم يخالفونهما ويجيزون المتعة حق لها عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج بعمرة حجة
ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة وضربهما عليه حجة ان هذا العجب فان قالوا انما ... سعد بن ابي وقاص وعمر قلنا وقد اوجب فسخ الحج ابن عباس وغيره
ولا فرق واحتجوا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمر بن الخطاب السجستاني ثنا الفاريابي ثنا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال
يا ايها الناس ان رسول الله صلعم احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد صلعم وهذا مما خالفه
الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع
الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول النبي صلعم يحمل على الاحرام ويختص به ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يقال في سنة
ثابتة انه محمول على كذا ومختصة بكذا او خاصة بقوم دون قوم الا بنص قران او سنة صحيحة لان اوامر النبي صلعم على عموم الانس والجن الطاعة لها والعمل
بها فان قيل هذا الا يقال بالراي قلنا فيجب على هذا متى وجد احد من الصحابة يقول في اية انها مخصوصة او منسوخة ان يؤخذ بقوله واقرب تلك قولهم في
المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك واحتجوا من طريق ربيعة الراي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله فسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال لكم
خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة
بن مالك قال لرسول الله اذ امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله صلعم العامنا هذا ام للابد فقال رسول الله صلعم بل للابد بل للابد ومن طريق البخاري حدثنا
ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا
جميعا قدم رسول الله صلعم صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا
فتعجب في ذلك العامة فبلغ ذلك النبي صلعم فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله انا لابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت
ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله صلعم هي لنا او للابد قال بل للابد وهكذا رواه مجاهد
عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح امر ذلك ابدا والله ان من سمع هذا الخبر ثم عاند امر رسول الله صلعم
بكلام احد كائنا من كان لهالك فكيف بالكذب كنسج العنكبوت واما ما ذكره الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهره ففيه ما
ذكره ابن حزم ايضا من انه ليس لاحد ان يقتصر بقوله صلعم دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة على انه اراد جوازها في اشهر الحج دون ما بينه جابر وابن عباس
من انكاره صلعم ان يكون الفسخ خاصة لهم ولعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله صلعم جهارا انتهى ولابن قدامة الحنبلي ايضا تحقيق
في هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغني فانه ليس يغني من جوع انتهى **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج
وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله صلعم من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ان صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة
ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب هذا ... الهدي انتهى **واقول** ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء على غير اساس والمراد
من الهدي في الاية والحديث اراقة دمه لا مجرد سوقه الى مكة وتربيته وتعلق الامر بالهدي مستلزم للامر باراقة دمه والحديث صريح فيما ذكرناه لظهور
ان المراد من قوله صلعم فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي وذلك فانهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المص قدس سره في
التذكرة وهذا سلمه الناصب كما ترى **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا

وقد خالف

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي صلعم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا
يلزم ان ينوي في الاحرام الاول الاحرام الثاني انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد
بالتلبية من غير نية ويلزمه ما اتى به ولا يتوجه عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه
الى امور اربعة ما يحرم به من حج وعمرة متقربا به الى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع وقران وافراد ويذكر الوجوب والندب وما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك **قال** المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصبر بقدر
مسير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطن
لم يجز صومها لا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام
التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فحينئذ يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة يأول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى **واقول**
تأويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وما نحن
فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما
يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل **قال** المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات
وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم فانه احرم من الميقات ولو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا
عني مناسككم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة
التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامهما
ان تحرم بهما من دويرة اهلك كما قال علي وابن مسعود رض عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر
وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله
فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وبتبيين المواقيت للناس انتهى **واقول** فيه اولا ان ما ذكره اولا من الاتفاق ثم المخالفة الامامية بل المخالفة
ابي سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات
واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام
قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى وبينه وبين الامام نهر ولا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة
واما المالكيون فان حملوا الاثار التي ... على ما حملها عليه الحنفيون فقد عظموا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه
على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله صلعم وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى قال المص في التذكرة اطبق الجمهور على جواز
الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد
واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا
ما رواه الجمهور ان النبي صلعم احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال صلعم خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من احرم
بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير
بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوج النبي صلعم انها سمعت رسول الله
يقول من احرم بحج او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان
ما ذكره من قول علي ع وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث ذكر قولهما ذلك وقال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئها
من بلدك ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك تقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح
ان يفسر بنفس الاحرام لان النبي صلعم واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي صلعم واصحابه
احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك كان النبي صلعم واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رض ما كانا يحرمان
الا من الميقات افتراهما يريان ان ذلك ليس باتمام لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولذلك انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد
عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يوخذ به ثم كره تمام العمرة واشتد عليه ان يوخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز فتعين حمل قولهما على ذلك
على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المص مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل
النبي صلعم اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه صلعم لم يفعل ذلك قط الا عن الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان رجع الى اهله جبر بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عنى مناسككم وقال عم الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان شرط الطواف الطهارة عن الحدث والجنث فلو طاف محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطئ فى طوافه نجاسة بطل طوافه ولو احدث فى الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل فيستحب والدليل عليه ما روى عن قوله عم الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابى حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص فى الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظهر انها واجبة لورود الحديث فيها فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره من ان الاصح عند ابى حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هى سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع التصريح فى شرحه بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابى بكر الرازى وقال ابن قدامة الحنبلى فى المغنى قال ابو حنيفة ليس شئ من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرائط لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبى صلعم فانه طاف مستقيما وقال خذوا عنى مناسككم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان شرط الطواف ان يبدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذيه بكل البدن فى المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه ببعض البدن والبعض يجاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط فى الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليمانى او مشى الى الباب قهقرى واستقبل البيت واستدبره وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ به كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت والاختلاف بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فرضية فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** نعم المفهوم من نص الاية مجرد وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذى رواه المصنف قد بين ان الواجب هو الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص وما حديث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة له بلا معنى له فتامل واستقم كما امرت **قال** المصنف رفع الله درجته **يد** ذهبت الامامية الى وجوب ركعتى الطواف وقال الشافعى انهما غير واجبتين وقد خالف قول الله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبى فانه صلاهما وقد قال خذوا عنى مناسككم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يجب ركعتا الطواف ويسن ان يأدب بهما التحية والدليل على انه سنة فعل النبى صلعم وهو يدل على السنة ولا يدل على الوجوب كما يصح عنده حديث الامرية واما قوله تعالى يدل على الصلوة فى مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتادى بالفريضة المكتوبة فلا يجب حمله على ركعتى الطواف انتهى **واقول** ان الاية قد تضمنت الامر بالاتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروى عن مولانا الصادق عم **قال** المصنف رفع الله درجته **يه** ذهبت الامامية الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف فى ذلك فعل النبى صلعم فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلام خطب الناس ثم اذن بلال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم ويخطب فيه خطبتين خفيفتين والاخرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن فى الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابى حنيفة مثل مذهب الشافعى وما نقله رواية عن ابى يوسف ولا يفتى به انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان مذهب ابى حنيفة مثل مذهب الشافعى هو الاصل لانه انما توهم ذلك من كلام الهداية حيث روى القولين عن ابى يوسف ولم ينقل عن ابى حنيفة شيئا منها فوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق للشافعى واما ما ذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابى يوسف لا يفتى به فمجرد دعاء منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية فى شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندى نعم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعنى ان يخطب قبل الاذان لرواية جابر وهذا لا يقتضى ان يكون الفتوى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر فى كتب الحنفية ان كل قول قاله اصحاب ابى حنيفة كان قولا لابى حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابى يوسف لا يجديه نفعا ولو اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابى حنيفة ولا مفتى به بينا لا ريب انه قال به ابو يوسف ولو فى بعض المراتب فهو يدل على حماقته فى تلك المرتبة وبهذا يحصل غرض المصنف قدس سره بل تقول ان عدول القوم الى غيره انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده تدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **يو** ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعد المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قربت المسافة مع ان مذهبه ان القصر انما يجوز

فى اربعة

فى اربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ان صح رواية القصر لاهل مكة من ابى حنيفة فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى **واقول** هذا كله رجم بالغيب ورمى فى الظلام لان الامام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلا المقدمتين اللتين حاول اصلاح كلام ابى حنيفة بالبناء عليهما مهدمة ممنوعتان كما لا يخفى لا شاهد لهما من دليل ثم لا يخفى ان الواقع فى بعض نسخ الكتاب بدل ابى حنيفة مالك وهو الموافق لما فى التذكرة حيث قال قال مالك والاوزاعى لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **يز** ذهبت الامامية الى ان بطن عرنة ليس من الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبى عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادى عرنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الخلاف فى تعيين عرفة وان وادى عرنة منها او لا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فللحديث عنده او لما يطلق عليه العرفات انتهى **واقول** الخلاف فى تعيين عرفة بعد اخبار النبى بان وادى عرنة ليس من مواقف عرفة حلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث اخر لا يجدى نفعا والاستناد باطلاق العرفات على وادى عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبى قال جابر جمع رسول الله صلعم بين المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان يصلى باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين ومذهب ابى حنيفة ان الامام يصلى بالناس المغرب والعشاء باذان واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابى حنيفة رواية جابر ان النبى صلعم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء فى وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كفى فضيحة للناصب ان تمسك لاستدلال امامه الشافعى على وجوب اقامتين بحديث جابر ثم استدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر فى الرواية او استنباط احد من الشافعى والحنفى عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضايح عجز الناصب اهمال ما نسبه المصنف الى مالك ولعله تولى الدبر واعرض عن اصلاح ما **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا فعل النبى صلعم فانه فعله وقال خذوا عنى مناسككم فتاركه فى عهدة الامر وقوله من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان المبيت بالمزدلفة ليس من اركان الحج فان فاته لم يبطل حجه وفعل رسول الله صلعم لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى **واقول** ان المصنف لم يستدل بمجرد فعل رسول الله صلعم على كون المبيت ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبى وعلى وجوبه باقتران فعله صلعم للمناسك فى الحج بقوله خذوا عنى مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الاخير المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث ثم قد استدلوا على ما ذهبوا اليه بحديث اخر توهموا انه معارض للحديث المذكور وهو قوله صلعم من صلى معنا هذه الصلوة واتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وبانه مبيت فى مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف قدس سره عنها فى تذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة الفجر فى جمع واذا علق تمام الحج على وقوف المشعر انتفى عند عدمه هو المطلوب والقياس باطل ومعارض بقياسنا فيبقى دليلنا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختيارى تامل **قال** المصنف رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى وجوب الرمى بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا يجوز بغيره كالمدر والاجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شئ حتى العصفور الميت وقد خالفا فعل النبى صلعم فانه جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال يا ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يجب ان يكون المرمى حجرا فلا يجزى اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ والاثمد لانه ليس بحجر ويجزى الرخام والبرام وامثاله مما يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابى حنيفة انه يجوز الرمى بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمى وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى نثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف فى ان التعبد فى رمى الجمرة برمى الحجر او بالرمى مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله صلعم بامثال هؤلاء فارموا فيصلح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان المقصود فعل الرمى ام رمى الحجر مرى فى الظلام لان هذا امر تعبدى لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه ولهذا نقل شارح الهداية عن الشافعى انه قال لا يجوز الرمى الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة فى المغنى ان النبى صلعم رمى بالحصى وامر بالرمى بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى ويتناول جميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه فى موضع لا يدخل القياس فيه انتهى واقول ايضا يشكل ذلك بالرمى باليا قوت والفيروزج ونحوهما من الجواهر فانهما من اجزاء الارض وقد جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمى بها واما ما اجاب به صاحب النهاية من شارحى الهداية وهو ان الرمى بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمى بها تكلف لاشتراط ما لا يدل عليه دليل وما ذكره الناصب موافقا لما فى العناية من ان رمى الذهب والفضة والجواهر يسمى نثارا لا رميا مما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل بهما النثار والاينار ايضا وهذا لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا محصل له لان الخلاف فى ذلك ان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا لظهور

ان فعل النبي ع برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي بغيره نوعه وارادة ما يماثل تلك الحصى من جنس الارض مطلقا تحمل وتعسف بادعى بطلانه تمام الحديث
وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال لي رسول الله ع غداة العقبة وهو على راحلته هات القط فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث فلو جاز مثل التاويل الذي ذكره الناصب للفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافته الحصى ومثلها الى الخذف وتعيينه
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا للغير اشتر لي مثل هذا الياقوت والعقيق ارادة اشتراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك لا احمق مثل الناصب **قال المص** رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي ع فانه خطب فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي ع بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر راح الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي ع خطب يوم النحر
انتهى **واقول** لا بد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي ع بعد رمي جمرة العقبة راح الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه والدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه ان من كان بعينه من الحنفية في هذا لا تكلف الجواب عن ايرادات المص
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق ودغل فلم يظهر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب خرازة لا يخفى على الناظر **قال المص** رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك العقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي ع راى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي ع حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة من خثعم رسول الله ع ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبي ع نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال
نعم اما لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز لها النيابة فبطل قول ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده ينفعه ثواب النفقة وشبهه بالدين
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال الذي لم يستطع بالنفس لكبر او مرض وغيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء والنذر للاحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز فان في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص **واقول** ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة مركبة انتهى
اه كلام الهداية وهو دال لذلك على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقد روى في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللامر ثواب النفقة فتعين ما نقله المص عن ابي حنيفة وعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابي حنيفة في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقصود كما لا يخفى **قال المص** رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي اذا لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده وما
اثر لا يستغني عنه دون غيره كالدلالة يستغنى عنها وما صيد لاجله وقد خالفا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وجميع المفسرين
على ارادة الصيد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم
اليه حل للاحرام والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن ابي قتادة انه خرج النبي ع فتخلف مع بعض صحابته وهم محرمون وهو غير محرم
فراوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله فحمل فعقره ثم اكل
واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله ع سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي ع فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله ع قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب فهو يدل على تحريم
على الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى **واقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه
روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله ع حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله ع حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم وروينا اللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله ع اهدي له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذان خبران
رويناهما من طرق كلها صحاح هذا قول روي عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافق
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع

حاشية: خطبة يعلم الناس بها مناسككم من النحر والافاضة والرمي ١٢ ابن قدامة الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا
بمعنى الاصطياد كما في قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل ههنا على المصيد ايضا اي ما صيد منه وما يراد به ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من تلك المصيد واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا ويحمل الطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها **قال المص** رفع الله
درجته **كد** ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا للغير لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة لمالكه وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول عرفوا الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال التوحش بالمملوكية فليس في حكم الصيد لهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى **واقول**
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض وهل هذا الا مثل ان يقال الخمر هو المسكر المائع بالاصالة ثم يقال الجامد منه بنائه البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد الوحشي في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض وما لم يزل عنه اسم الصيد لا يصح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش زال بمجرد المملوكية وما
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عند ما اصطيد فيلزم ان لا يبقى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه **قال المص** رفع الله درجته **كه** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي ع في رواية جابر قال احصرنا مع رسول الله ع بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله ع ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل من دون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه يبنى على الاستيسار وفعل النبي ع يدل على الندب لا على الوجوب انتهى **واقول** من غاية سعة ميدان ضلالة الناصب وعناده انه جنى على
امامه بتحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية ظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتاله الرد على المص باصلاح كلام مالك
بموافقته للشافعي وللرواية المذكورة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكى عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل تمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج و
بهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول منها بتمامه بالتقسيمات المذكورة عن احد
من الصحابة رضي الله عنهم فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله ع اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره ع من حج ان يقول اللهم
محلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فهو منهدم بان معنى
ما استيسر لكم اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه ولعل الناصب توهم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه **قال المص** رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا احصر العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي ع حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي ع نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لان ذلك ربما يتعذر بل ان يبعث بالقيمة حتى يشترى الشاة هناك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده
ان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان على ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم وعمل رسول الله ع في نحر الهدايا بالحديبية والحديبية من الحرم معارض بما روى مسلم
عن ابن عباس ان رسول الله ع امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي ع **واقول** يتوجه عليه انتهى
اولا ان تاويله لقول ابي حنيفة بان مراده من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل ان يبعث القيمة من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرحوم ولا
يوجد في شيء من كتب الحنفية وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي صلعم في الحديبية قال ابن حزم ليس في الاية تخصيص ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج او عمرة والحاج القارن اذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة او بمنى فله ان يحلق راسه والمعتمر اذا اتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة
قبل ان يحلق راسه والمحصر اذا احصر فقد بلغ هديه محله فله ان يحلق راسه ان كان مع هولاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط ان المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه
مكة بل هو الكذب على الله ممن نسبه اليه عز وجل انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان دم الاحصار قربة اه فنقول بموجبه وذلك لان اصل سوقه انما كان قربة
الى الله تع وبذلا في سبيله فاذا منع مانع عن سوقه الى الحرم يتقرب به اليه تع بذبحه في اثناء السبيل قال تع ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلعم ان مكان اراقته وزمانها تقربا الى الله تع عند الاحصار
هو مكان الاحصار وزمانه ورابعا ان ما ذكره من ان عمل رسول الله صلعم معارض بما روى مسلم مردود بان ذلك رواية وهذا على تقدير صحة روايته
وذلك مشهور وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه اهل الاسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية
الى انه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الاية وفعل النبي م بالحديبية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
هذا مذهب الشافعي وذهب مالك الى ان الاحصار عن العمرة لا يتحقق لانها لا يتوقت هكذا نقل عنه وحمل عمل النبي صلعم بالحديبية على لزوم الرجوع لانه
كان بلاد الكفر فيحلل وليس هذا في حق غيره لان بلاد الحجاز بلاد الاسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلعم انتهى **واقول** نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من
المكابرة على الحق بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب ان المخصص والفارق لا بد ان يكون من العقل او النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق
بين الاحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الاحصار الناشي من اهل الاسلام حين كون بلاد الحجاز
من بلاد الاسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال امر الحج كما ذكر في التواريخ ما هو بما جرى من الكفار في الحديبية
فتامل وانصف **قال** المص رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان المحصر بالمرض يجوز له التحلل الا انه لا يحل له النساء حتى يطوف طواف
في القابل او يامر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي واحمد ليس له التحلل بل يبقى على احرامه ابدا فان فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك
قول الله تع فان احصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي صلعم من كسر او عرج فقد احل وعليه حجة اخرى انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل الا اذا شرط عند الاحرام لحديث ضباعة بنت الزبير واما
انه لا يجوز له التحلل بالشرط لان التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالاحلال لا ينجو من العدو ولا من المرض فالمريض يصبر في الاحرام حتى يبرا
ثم ان مات فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الاحرام ابدا لان السبب هو المرض ليس مما يبدي فلا يلزم كون الاحرام ابديا وليس هذا الا الاستبعاد
والتشنيع واما الاية فواردة في الاحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى **واقول** قد مر الكلام في تحقيق الاية واما نسبة
تضعيف الحديث الى الترمذي مفتعل بل اجوف وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى باسناده الى عائشة من عدة طرق منها طريق اسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عن عروة بن الزبير ثم قال فهذه اثار متظاهرة لا يسع احد الخروج عنها ثم روى عدة احاديث
اخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي انه قال لو صح الحديث قلت به ثم قال قد صح بلا شك فهو قوله وهو قول احمد واسحق وابي ثور وابي سليمان
ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بان قالوا هذا الخبر خلاف للقران لانه تع يقول واتموا الحج والعمرة لله معنى ان الاية حجة عليهم لا علينا
لانهم يقولون من عرض له عارض من مرض ونحوه فانه يحل بعمرة ان فاته الحج فقد خالفوا الاية في اتمام الحج واما نحن فانا نقول ان الذي انزلت عليه هذه الاية
وامر ببيان ما انزل عليه لنا قد امر بالاشتراط في الحج وان محله حيث حبسه به تع بالعذر النافذ فنحن لم نخالف الاية اذا خذنا ببيان النبي صلعم وانتم
خالفتموها بارائكم الفاسدة في مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك وقالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تع فان احصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا كذب من ادعى
ان هذا الخبر خلاف لهذه الاية بل انتم خالفتموها اذ قلتم من احصر لمرض لم يحل الا بعمرة براي لا نص فيه واما نحن فقلنا بهذه الاية ان لم يشترط كما امر الذي
انزلت عليه هذه الاية وامر ببيانها لنا انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية الى انه يجوز للمحرم الاشتراط وقال احمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال ابو حنيفة له التحلل من غير شرط فان شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلعم لضباعة بنت الزبير احرمي
واشترطي ان محلي حيث حبستني لما اشتكت مرضها وانها تريد الحج انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول كان الحديث لم يثبت عندهما ان الرواية فانه يروي
المذاهب على خلاف ما هي عليه كما مر فيما سلف انتهى **واقول** قد بينا في المسألة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه
فانكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وفرار عن قبول الالزام الذي لزمه كالقضاء المبرم فلا يجديه نفعا واما ما ذكره فيما سلف ان المصنف
يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد اوضحنا فيما سبق ان هذه النسبة ليست على ما هي عليه فعليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد
من ان يذكر من كتب هولاء مذهبهم على وجه يدل على خلاف ما ذكره المص واذ ليس فليس **قال** المص رفع الله درجته **ل** ذهبت الامامية
الى انه ليس للزوج منع المراة عن حجة الاسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تع ولله على الناس حج البيت وروى ابو هريرة عن النبي صلعم
لا تمنعوا اماء الله مساجد الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ولو احرمت تطوعا بغير اذن زوجها فله تحليلها كصوم
التطوع لان حق الاستمتاع ثابت في حقه وليس له المنع بالتطوع ولو ارادت ان تحرم بالفرض فله المنع للمعنى المذكور فان احرمت بغير اذنه فله التحليل فان لم

تحلل فله الاستمتاع والاثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع حق ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والطاعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فرضه على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليله اياها فلان
الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرايط ومن الشرايط اذن الزوج ولم يتحقق
هناك واما الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وعارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة
للحديث انتهى كون الحج على التراخي ثم كما ذكره المص في التذكرة وكذا ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرايط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية و
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل **قال** المص رفع الله درجته **لا** ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا ادائه بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات او ثقة واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قول الله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات وان لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة
والنسائي في الترغيب ويكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم الا بالاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالفه عموم الاية انتهى **واقول** يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي صلعم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال لعدي بن حاتم يوشك ان
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس بذلك
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله صلعم لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل ايضا على السفر في
غير الحج كما هو ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشاءت سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **لب** ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله صلعم فانه اشعر ذلك بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما راينا من مذهبه ولو صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى **واقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة في هذه المسالة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن اعجب العجاب
لان الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى ياتي الاعتذار به لك واما احتمال النسخ فلا خلاف الاصل ومكابرة
على الحق بالباطل والذي يشهد على ثبوت ما نسبه المص الى ابي حنيفة ويزيده ايضا بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي صلعم اف
لكل عقل يعقب حكم رسول الله صلعم ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك ان يكون القصاص من قطع الانف وقلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله صلعم فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح
انه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته **لج** ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنع ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي صلعم قالت
عائشة ان رسول الله صلعم اهدى غنما فقلدها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي
التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد انما وردت في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت

من بقرة او بدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب
اليه استحباب تقليد البدنة مطلقا كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابي حنيفة و
يرشد ايضا الى صحة ما نسبه المص الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر ان كان لها
اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الهدي المتعة والقران فقط وهذا خطاء مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك لا تشعر
يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واصمه انما معنى ما روي عن عائشة من هدي الغنم مقلدة انما هي
انها قلدت فلابد للهدي من الغنم اي من صوف الغنم وهذا استهال للكذب وخلاف لما رواه الناس عنها من اهدائه الغنم مقلدة ونعوذ بالله من
الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه ليس تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة
عند الخصم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنه في البدن كلها عند ابي حنيفة دعاو مجردة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها
الا من اعتاد ان يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية **قال المص** رفع الله درجته **لد** ذهبت الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل و
راسه في الحرم من الحل فاصاب راسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو مخالف لعموم الامر بالجزاء فيما اهلكه في الحرم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اول مذهب ابي حنيفة الى عدم الجزاء ههنا لانه يصدق عليه انه في الحل لان العمدة في الوقوف القوائم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب راسه لان
العمدة في الحل هي القوائم انتهى **واقول** لا يخفى ان المص قدس سره لم يقيد الصيد في المسئلة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي يستوي راسه
رجلاه والحيوان المفترش على الحرم الخارج قوائمه منه والقاعد على برزخ الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتم الجواب بان العمدة في الوقوف هي القوائم على انه لو
ماذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق
عليه ان عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العمدة في الوقوف القوائم دون المقاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل
دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما توهم بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المص في تقرير الدليل ولا ريب ان العمدة في الهلاك
فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك راسه وكان راسه في الحرم صدق ان
الهلاك كان في الحرم والاشبه ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي اصيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل
عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الضابط
ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان
كون كله او بعضه في الحرم تدبر **قال المص** رفع الله درجته

الفصل السادس في البيع وفيه مسائل

الاولى ذهبت الامامية
الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كمي والصندوق والذي في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح البيع كله وقد خالف
في ذلك نهي النبي ص عن الغرر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح وشرط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع
ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان في الاشارة كفاية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا يفضي
الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصور انتهى **واقول** بالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي باع اخرته بدنياه واتبع هواه من ان الاشارة
كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعويان مخالفتان لما جرت به عادة الناس لا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة
ولا الاجماع ولا القياس بل لا اشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر
كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله ص عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى
او باع وقول الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر
الثابت عن رسول الله ص انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه بعد لم يره احد ولا يدري صفته
والجواب ان هذا تمويه لا حجة لهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا
لجرءة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد
ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى اوجبوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك لكراهة الطرف فحرموا بيع لحم الكبش قبل ذبحه وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع الالبان
في الضروع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا وهم يجيزون بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه
وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوى في التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه مجهول
لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتامل **قال المص** رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع

سائغ عنده والشرط قد حصل فاي معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار ههنا لثبت في البيع الكامل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان اراد
بالمشترط ما شرط فيه الخيار فهذا انما يجامع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشترط ما شرط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كسائر البيوع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** اولا نختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء
به اذا لم ير المشتري المبيع عند البيع اما اذا راه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به وثانيا نختار الشق الثاني ونقول
انه مع كونه راجعا الى خيار العيب لا الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
راه المشتري على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين وراه المشتري على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان
الخيار في البيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة لاجلها شرط الخيار فاذا دفع المظنة عند البيع لا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول
الناصب وليس هو كسائر البيوع اه تدبر **قال المص** رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما في المجلس وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبي ص المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب
لم يذكر هذه المسئلة اما للعجز عن الجواب او لذهوله عنها من غلبة الاضطراب او لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب **قال**
المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة يجوز في الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد واذا كان قرية او ما لا يتلف الا في مدة جاز الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعي لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا في ذلك عموم قوله تع واحل الله البيع وقول النبي ص المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لكل
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها في البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا فيمن يشتري من
يعتق على المشتري فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابي حنيفة ان خيار الشرط جائز في البيع للبائع والمشتري ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روي ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصاري كان يغبن في البياعات فقال له النبي ص اذا بايعت فقل لا خلابة ولي الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الى الثلث واستدلال الاية على نفي تعيين الخيار في الثلث من عجائب استدلالاته فانها تدل على حلية البيع واي نسبة
لها بالخيار وتعيين الثلث في الخيار وعدمه وكذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط واي نسبة له بجواز الشرط انتهى **واقول**
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله ص لحبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزائد واذا كان الضابط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قاله مالك والغالب الحاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة يختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان
من المدة التي يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير حجة لهم مع انه كما ذكره المص في التذكرة مسطور في كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والتحقيق ان اصلهم في ذلك تحريم عمر الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر في الحديث المذكور حيث روي عنه انه قال ما اجد
لكم اوسع مما جعل له رسول الله ص لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضي اخذ وان سخط ترك وخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بفهم عمر
وتحريمه فانه ليس له ان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصور باعه عن استدلال المص بالاية ليس بعجب ويندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا في عموم قوله تع
احل الله البيع فظهر ان للاية نسبة ودلالة على عدم تعيين الثلث في الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط فمدخول بان لفظ الشروط في الحديث عام ومطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بدليل خارجي فذاك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان العجب استدلال الناصب وامامه خليفة بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق **قال المص** رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية
الى جواز بيع الشيء بشرط ما سائغ وقال ابو حنيفة والشافعي ببطلانهما معا وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول الشرط عند الشافعي ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافي العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الى العقد وهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد وهو باطل والدليل ما روي في الصحاح ان رسول الله ص نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالاية والخبر في هذا البحث مثل الاستدلال بهما في البحث السابق انتهى **واقول** التفصيل الذي ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعي بل هو من تنويع
اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهي عن الشرط في البيع مطلقا لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافي وغيره فيقدح في اعتبار ما نسبه الى الشافعي من الشرط الغير المنافي وقال المص في التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتي من جواز الشرط في العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه الى الشافعي من القوي واما استدلال المص ههنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورد الناصب عليها ههنا هو الجواب عما اورده عليها
هناك والله الموفق للصواب **قال المص** رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا او شرطا الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وانه
تعاقدا ليلا او شرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثاني وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فاذا

الليل لعدم الفارق والنبي قال المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع للنهار بدون العكس
مثلا اذا قال ما رايتك ايام فيدخل الليالي فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله بهذا المعنى لا مرادا تباعا في الليل وشرط الخيار الى النهار فيدخل
النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا تخالف للحديث انتهى **واقول** ما نسب الى ابي حنيفة من انه ذهب الى ان الليل تابع للنهار
اه لا يصلح لا قبال العقل اليه ولا لتنزيل النقل عليه والعرف لا يساعد ذلك خصوصا اذا ذكر في متن العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة
الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك اياما
وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو بخصوصية جمع الايام اذ لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير
انضمام الليل اليه وهو ظاهر جدا **قال** المصنف رفع الله درجته **ز** ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بين
الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يختار الا المصلحة المشترط فيكون الخيار في الحقيقة للمشترط فلهذا حكم باشراكه فيه انتهى **واقول**
ان اراد بنفي اصالة الخيار عن الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوض المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرط له لا
لم يكن للاخر شيء وان اراد به انه لولا الشرط واشتراطه لما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي
ح في حكم من جعل حاكما بين المتراضعين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا المصلحة
المشترط في محل المنع اذ ربما اختار ما يختار ما يوافق العدل لا من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين تامل **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية
الى ان الغبن بما لا يجري العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي حيث نهى عن
تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة متقومة توهمها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار ولو شرط الجوهرية يثبت الخيار للخلف ولو لم يكن
لها قيمة بان فساد العقد والدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة واحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البايع لخلو الغبن عن الغرور
بل حصل من تقصير المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى **واقول** ما ذهب اليه
الشافعي باطل ودليله عن حلية الصواب عاطل اذ مقدماته الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البايع والمبيع محتمل كيف وما مثل
الناصب من الزجاجة المتقومة ربما علم فيها البايع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق المعروفين بمعرفة الجواهر كما راينا في الهند من اشتباه كثير من ذلك
على الحذاق واهل الخبرة وجلب في زماننا زجاجة خضراء من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المسمى بالزمرد الا الماهر في معرفته جوهر
والحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور فالفرق بين هذه الصورة
وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول تحكم كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون
بان النبي لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن لكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع
لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت خيار الخلف لان اثبات الخيار لا ينفع
لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده اليه والغبن اليسير لا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا تتعين وله ان يدفع
غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فلا ينتقل الى غيرها كما لو باعه بعين غيرها او بادله بغير رضى المالك
وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن وغيره ولو عارضه على ثوب معين فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا يلزم كون الثمن
هو الثمن بعينه لانه اذا اشترى بدراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البايع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى لا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين في البلد نقدا او اكثر ولا غلبة لبعضها بالتعامل بطل ولو كان في البلد نقد
واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد اليه وان عين نقدا تعين واستبداله بالنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي ومذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في
البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان
الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان يرفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز و
هذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به من اي نوع كان لانه
لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكره من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فله الانتقال من المعين الى غيره لعدم الا
والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا بالباطل انتهى **واقول** العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان
انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج وكمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة انه اذا اشترط دراهم

لا يتعين وله ان يدفع غيرها على ما اذا لم يكن فيها اختلاف مرتب يوجب الخروج عن فرض المسئلة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام
قال المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلاء في قشره
الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي انه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع
السنبل حتى يبيض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو راى بعض المبيع وهو مما يستدل به على الباقي
كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى
كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من
شرايط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع وحرم الربوا فلا يدخل في عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى **واقول** لا يخفى ان اللوز والبلوط
والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر اياها في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول ان بيعها مع ما فيه من الغرر وايضا لا ضرر على
الثمر من ازالة نواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة نواه وقد استدل المصنف على ما ذهب اليه في التذكرة بان تلك القشر حايل من اصل الخلقة فلا
يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن
والحيوان قبل سلخه واجاب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما
ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخله بعض
لجملته انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو
مخالف لقوله من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله من ابتاع محفلة فهو بالخيار
ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار
ان جهل واذا علم قبل الحلب بابراء البايع او باخبار عدل ردها فلا شيء عليه بعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البايع ردها وصاعا من تمر قبل
اللبن اذكر للحديث الوارد في التصرية وان منع ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده **واقول** نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره
في البحث والاجتهاد وقصور طريقه عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اول من قاس من الاستحسان والقياس
والا فالحديث في جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقات ورواه عن هؤلاء من لا
يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواترا ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا اخذ السلف قديما وحديثا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا نمى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب به كان للمشتري رد الاصل بالعيب وقد خالف في ذلك قوله الخراج بالضمان ولم
يفرق بين الكسب والولد والثمرة **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة
فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري فليس له الرد فيهما والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى **واقول** قد استدل صاحب
الينابيع وهو الشافعية على عموم الرد بهذا الحديث وروى بشار ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد
العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عائشة ان رسول الله قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء بالامس فلا انقضه
فغضب عمر وقال تامرني ان ارد قضاء رسول الله وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا صد با
انتهى ويتضح به الدلالة على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع
شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف كان له الرد والارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة
او القران وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة
بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهرا للامة واجرة الدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا وباذنه عند الشافعي فهذه الزيادة لا تمنع الرد بالعيب
بل يسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله
ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عائشة ان النبي قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد
بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين
الغاصب غير مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لانه حكم يتعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة
هو خطأ لان الرد ليس بستقر ومتى حدث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من
الرد بالعيب لانه لا يمكن الرد في الاصل بدونه لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله
العقد واذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا انما حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس
موجبا بالعقد بل موجب الملك كالكسب ولو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا يلحق بالنماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمله او يوهب له
او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان المشتري للحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع

سابقا على العقد كان له الرد ويرد الولد وقال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لان الرد انما هو للعيب كالحمل من جملته فيجب رده كجزء المبيع انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الزوائد المنفصلة اذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوائد المتصلة ترجع الى البائع بعد الرد بالعيب
القديم السابق على العقد اي منافاة له للشرع وهذا من الزوائد المنفصلة حال الرد وان كان من الزوائد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى **واقول** ما ذهب اليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل ينفصل به عن اعتراض المص والا
لكان من قبيل اصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته يك ذهبت الامامية الى انه اذا وطي المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يكن له
ردها بل له الارش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه ان كانت ثيبا وقد خالف في ذلك اجماع الصحابة لانهم افترقوا قسمين فقال بعضهم ليس له الرد وقال
الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد مجانا قول ثالث خارق للاجماع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل شيء ثبت
الرد على البائع ان احدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية اذا كانت بكرا فازال المشتري بكارتها فليس له الرد الا بالارش واذا كانت
ثيبا فمجرد الوطي لا يثبت عدم الرد لانه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام واما اجماع الصحابة فباطل بقوله لان الاختلاف يمنع وجود الاجماع فالقول
الثالث من الاختلاف لم يثبت اجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون احداث قول ثالث خرقا للاجماع انتهى **واقول** قد اشار المص الى الدليل الذي
ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير ان يرد معها شيئا بقوله لانه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضى بالعيب فلا
يمنع الرد كوطي الزوج والخدمة واجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الاصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل انه لو لم يكن وطي الثيب عيبا لما
فيها لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطي شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطي كالاستخدام لما تحقق الزنا في العالم
واما قوله ان اجماع الصحابة باطل بقوله اي بقول الشافعي فهذا لما اسبقه في مسائل الاصول من حجية اجماع الصحابة ومع هذا يضره في دعوى الاجماع
على امامة ابي بكر اذ للشيعة ان يقولوا ان قولنا بعدم صحة امامته يبطل دعوى الاجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث
ابطل الاجماع المذكور اولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم ابطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع ان مآلهما واحد كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته يه ذهبت الامامية الى انه اذا احدث عيب في يد البائع كان للمشتري الرد والامساك فان تصالحا على دفع الارش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد
خالف في ذلك قول النبي ص الصلح جائز بين المسلمين الا ما حرم حلالا او حلل حراما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
هلك المبيع في يد المشتري بان مات او قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البائع بالارش واذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالارش فان
دفع لم يلزمه القبول له الرد فالارش لا يكون الا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره انما يتصور بعد التشاكر ولا تشاكر ههنا فلا تصالح انتهى
واقول من البين ان ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتشاكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب اراد
من التشاكر التضارب والتقاتل قاتله الله تع **قال** المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان العبد لا يملك شيئا وان ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وان لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تع ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وقال الله تع ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الايات لا يدل على مطلوبه فان المص سلب الملكية عن العبد وعدم القدرة على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملكه
والاية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الاحكام الشرعية حتى يستدل
بها على اثباتها مع انه لا يدل على المطلوب بوجه انتهى **واقول** ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به صاحبه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الاندلسي
الكلام في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه ولنتم توجيه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبهة والاوهام فنقول قال
ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بان ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح انه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه اولها انه
لم يقل الله تع ان هذه صفة كل عبد مملوك وانما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تع وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر
على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير فهل يجب من هذا ان يكون هذه صفة كل ابكم وان يكون الابكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقوله
ولا فرق بين ورود الايتين ونحن لا ننكر ان يكون في الاحرار والعبيد من لا يملك شيئا لفقره ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني
ان هذه الاية ليس فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ما ذكروه من ملك ولا مال وانما فيها انه لا يقدر على شيء فانما فيها نفي القدرة والقوة فقط اما
بضعف واما بمرض ونحو ذلك والثالث انهم اذا اسقطوا ملكه بهذه الاية فاحرى ان يسقطوا عنه بها الصلوة والصوم لانهما شيئان وفيها انه
لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة واما قولهم ان العبد لا يرث ولا يورث فنعم لان السنة وردت بذلك وليس في ذلك دليل على
انه لا يملك والمرأة لا ترث عندكم فليس ذلك دليلا على انها لا تملك ويخص الله تع بالميراث من شاء كما قال الله تع يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وقال الله تع وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الاولى ولم يكن في ذلك دليل على انهم ليسوا لنا اولادا
اما قولهم ان العبد سلعة فنعم وكان ماذا ان كانوا من اجل انه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلوة والطهارة والصوم والحدود

لان السلع

لان السلع لا يلزمها شيء من ذلك ويكفي من هذا قول الله تع وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
فقد وعدهم الله تع بالغناء واخبر ان الفقر والغنا جائزان على العبيد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغني
اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبقر والسباع والجمادات وهذا واضح والقران والسنن شاهدان لصحة
قولنا ههنا اذ لم يات فرق في شيء من الاوامر بالقرب في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله ص كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن ماله له
لما اجاب ص دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك واكله ص كما انبانا احمد بن محمد آه ويحتج بعضهم بقول الله تع ضرب لكم مثلا من انفسكم هل
لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها لانه تع انما خاطبهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها و
انما خاطبهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله ص فسأل
عن خراجه فاخبره فامره بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار
للسيد وبالله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج المص بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق
يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء يدل ان علة اكرامهم علمهم فيعم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم فيما وجد
الملك فلا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق او للمعين والمنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة
على الشيء لا يفيد انه اذا قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها زاعما عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم ارادة
نفي القدرة عن صلاحيته مدخول بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد بنفي القدرة عدم قدرته على الفهم والافهام لغيره وما يلزمهما فان
الابكم هو الذي لا يحرس وهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشيء ولو بالارث والهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله والثاني ان هذه الاية ليس
فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال آه مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم وخرج عنه ما اخرجه الدليل من نفي الفعل المعلوم
بطلانه ضرورة فيبقى الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تع وانكحوا الايامى منكم الاية لا
يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تع ان يغنيهم الله بالعتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي ص هدية سلمان
وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير الملك الشرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم
النبي ص فقبلها تامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الايات وردت على طريق ضرب الامثال لا لاثبات الحكم الشرعي مدخول بان ضرب الله تع للامثال
لا يقتضي ان يكون وصفه تع المملوك فيها بعدم القدرة على الشيء كذبا باطلا تع عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان مثاله تع ايضا صدق وصواب كذلك
يضرب الله الامثال للناس لا يقال لو لم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه ولانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشيء قد يصح بادنى ملابسة كقوله
لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة سهيل اذاعت غزلها في القرائب وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في
غير ملك لانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة **قال** المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى ان الاثنين
اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وليس له ان يعطي كل الثمن نصفه عنه
ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس
للحاضر ان ينفرد بقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغائب كان له ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف
في المسائل الثلث القواعد الفقهية المشهورة بين الامة فان المالك له ان يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب
الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا
اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض فهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف
القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع
يكون عند الكل بتخلية كله لهما فيتحد مثلا احدهما يوما والاخر يوما اخر فلا وجه لتخصيص ذلك بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله اذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر انه قبض الكل في حصته بطريق المهاياة والتشاور مع البائع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى
ان له التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف في غير ماله بغير اذن صاحبه كما ذكره المص واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط
على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل
وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البائع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد
التصرف في الكل للكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير آه وقوله لتعلق قبض المبيع للشريك فلما
هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الوجه خطأ واما رابعا فلان قوله لان الاداء ليس متمحضا في التبرع بل لتوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كلام
الهداية حيث قال ان اداء الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبائع حق الحبس ما بقي

شئ منه في المطر يرجع كعين الرهن واذا كان له ان يرجع عليه كان له الحبس عنده الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه وانه اذا توقف القبض عليه او كونه مضطرا اليه يتوقف قبض حصة الشريك الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار لا قبض حصة الغايب لم يكن امرا واجبا لازما عليه حتى يوجب اداء الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه ذلك واضطراره لاجله اليه فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصة نفسه بالمهاياة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضوره ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المص قدس سره **قال** المص رفع الله درجته

ح ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شئ من تصرفه من بيع او هبة او غيرهما وقال ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم نهى عن الاكل بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب وبيد المشتري عليه يد ضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه ينال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لم يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى وهذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع هو الايجاب والقبول صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع يوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحوها وعبر عنه صونا للكلام المسلم العاقل وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر تلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول عن العاقل كما مر لانه ناسخ له ويتوجه عليه اولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو مم واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يلزم لو امكنت الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع اخلاله بذلك واهماله له فقوله وبوله سواء وهل هذا الا مثل ان يقال انه اذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلاميهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثره كتمليك البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي دون عقد النكاح فقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع اه وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع لتتميم المراسم الشرعية وللمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية المخفية حكمها على غيره حتى لا يؤدي الى خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا اخر اصلا فان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرائط واكتفى بمجرد التراضي لادى الى الخبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير متشاركة في الوقوف على جنبات الامور ومخفيات الخطوب وسراير الضماير فيه العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي باول الخاطر ويغتر بخضراء الدمن ولا ينظر الى ما سيحدث من الزمن والشرع انما حجر على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي الى الخبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين العقلاء المبصرين فلذلك انه لابد من مراعاة حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله لا تعتدوها فاكتفاء ابي حنيفة بمجرد تحقق الاهلية والمحلية والركن الذي هو الايجاب والقبول لا يفيده لان الله سبحانه هو المستاثر بمغيبات الامور فلابد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة مدخول بان العبد بما لا يعبا بها عندنا قوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشئ ولو بمعنى امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تفسيره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاصلاح هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير المشروعية لا نسخها لانه يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا يتصور لغو لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي المعني في غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا انتهى وتحصيله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اذ المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك و الدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فنقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب و

الحايض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان بغير هذا التحصيل انتهى فاحسن تامله و ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاورا للبيع بل هو وصف بما تاعب الداخل في مفهومه وهو ظاهر وتوجيه صاحب الكفاية ههنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اه رد على الشافعي حيث قال ان النهي ينسخ المشروعية للتضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي قلد الشافعي ودان بامامته ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر او يتغير الاسواق فتصح ثم قال وهذان قولان لا خفاء بفسادهما على من تصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه وهذا باطل لانه ليس لاحد ان يسلط غيره على شئ من ماله ما لم ياذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده وامته وهذه ملاعب وضلال لا خفاء به واما قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حد لنا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ضللتم واضللتم وحد لنا تغير الاسواق الذي يحتم به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصان ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجاز واصحح الفاسد بهذا المقدار فقد صحح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا وشبهه في كل يوم ثم نسلم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل اليه الا من قران ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا راي له وجه بل هو اباحة كل المال بالباطل فان قالوا حكمنا بذلك حيث ظننا انه مباح ثم انقطع ملكه قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا بما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث فالفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع بما لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالاية التي استدل بها المص على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينفك ماله الا حق ليتصف به التفرق عن موضعهما او التخير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل باراتهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما الاخر بعد التعاقد والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد ثم هم مجمعون معنا على انه لا يلزم احد الوفاء بكل عقد بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان يبيع او ان يغني او ان يزن او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقدا اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون يعني الحنفية ان من باع شيئا اخر غايبا وتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من ابتاع ثمرة واشترطا ان لا يقوم بجايحة وعقد ذلك على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء لقليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطر اخر من شبهات الحنفية ولولا ان القوم مستكثرون من الباطل والخديعة في الاسلام لمن اغتر بهم لم يجب علينا التطويل في ذلك بابطال ما انتهى والسلام على من اتبع الهدى **قال** المص رفع الله درجته

ح ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانها مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع النحل والقز وهو في الدود الحي والميت ولا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يؤكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا فظهر ان ابا حنيفة منع بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى **واقول** الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهايم التي لا ينتفع بها بشئ غير النتاج بخلاف الحشرات التي لا نفع بها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مط وقياسه على

الزنبور لو صح القياس قياس مع الفارق اذ لا نفع في الزنبور ظاهرا ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلا ولا احدا سبقه الى
المنع من بيع النحل ودود القز انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا بوكالة الذمي
وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذميا في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي ص حرم التجارة في الخمر وقال ان الذي حرم
شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبايعها ومبتاعها وساقيها
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر
او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال
الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمرا خللها وان كان خنزيرا سيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول
تخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا
وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتخلل الخمر ففيه ان
ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المص وصرح به صاحب الوقاية وهذا
عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه في معرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورتها خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق
المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسئلة وهذه من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها **قال** المص رفع الله درجته
كا ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يبعه ابو حنيفة
في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب وينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى **واقول** الكلام ههنا في
صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك قبضه لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع
حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايض والحاصل
ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه للمسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه للمسلمة ايض جائزا لاتحاد طريق المسئلتين
وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الخلاف في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا هو الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي
وسبيلا نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه ص للكافر من الكفار على مسلم من المسلمين
من استيلاء اصلا وقيل المراد به نفي الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله ولن يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا وما يقرب من هذه المسئلة
في اصل المغني وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني والحسيني والعباسي والمدني والقرشي
ولحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت وارقت فان اسلمت
كانت مملوكة تباع ويستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يتسرى بها اليهودي والنصراني قال ابو القاسم صاحب مالك ان
قدم اهل الحرب وفي ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحرائر فانهم يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال اف لهذين القولين
وتبا انتهى ونقل في هذا المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال وينا هذا القول عن الشافعي
وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من يتجر في الحديث والاثار انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم
اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله
البيع وقوله ص من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنتين ومعلوم انقطاعه
في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل لتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على
التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز
السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما
بين ذلك لا يجوز ودليله قوله ص لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الاجل
ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول** ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في المصابيح ان راويه
مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه ص اجاز سنتين وثلثا في التمر ومعلوم ان التمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله
لان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو تم بقول المص لان الحق الخ وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه الخ فانهم قا
للمص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا شرط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وقد

وقد خالف في ذلك قول النبي ص واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله ص لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله ص الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك
فلانه جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الاجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الثاني عنده انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص
عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح مالك البيع الى العطاء فيما خلا واما اليوم فلا لانه ليس الان معروفا قبل واجاز البيع الى الحصاد
والجذاذ والعصر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى اخره ولا نعلم في الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا اغرا عظم منه انتهى ثم ما زعمه الناصب
اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الاجال المعلومة مما يزيد به فسادا فان كل عامي يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتاخر
ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتاخران اياما ان كان المطر متواترا ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم
ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم مجرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج بما بايديهم بما في صحاح البخاري ومسلم ونحوهما كما لا يخفى
قال المص رفع الله درجته **كد** ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هي بيع مطلقا وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين
بيع في حق غيرهما وقد خالف قوله ص من اقال نادما في بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة نفسها العفو والترك فيكون اقالة البيع تركه ولانها لو كانت
بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل وليس في الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح في السلم
لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبده ثم مات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث فهي فسخ
لا يتجدد بها الشفعة ولا يجب التقابض ان تقايلا في الصرف ومذهب ابي حنيفة ان الاقالة فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق غيرهما الا ان لا
يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابي يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله
فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابي حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ في مقتضاه ولا يحتمل ابتداء
العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا في حق الثالث امر ضروري لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو
الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابي حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل من هذا الحديث على نفي كون
الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد لا يمكن هذه الارادة
لان اقالة العبد هو الفسخ في العقد الذي عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مطلقا يثبت فيها حقوق البيع مطلقا ومن يقول انها بيع في حق الغير يثبت فيها
حقوق البيع في حق الغير انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح
عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه لبعده عن العقل كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض له ايض يفضي به الى
اثبات حقية النقيضين احترز عنه واما ما ذكره في الاستدلال من قبل ابي حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا في حق الثالث فضلا
عن كونه ضروريا فانه اذا تقايل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لا لان الفسخ ينقلب
ويصير بيعا في حقه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع
قال المص في التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ في حق المتعاقدين وهي بمنزلة البيع في حق غيرهما فيثبت فيه الشفعة كالبيع ثم منع كونها نقل ملك بل اعادة الملك
الاول فيها يعود الملك الاول اذا فسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان
استدلال المص ليس بالجزء الاول من الحديث وهو قوله ص من اقال نادما في بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم **قال** المص رفع الله
درجته **كه** ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصانه لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق
او تعتزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه ماله فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبي ص عن التسعير انتهى
وقال الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم بالبيع بما سعر به وهذا منهي عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبياع التجاوز
عن تسعيره للزوم مخالفة السلطان وخوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض بالقول المذكور فلرفع الخلاف واختلاف
الاسعار مظنة وقوع الاختلاف في امر الاقوات وهو موجب للضيق ولا مخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ابقاء الخلاف
الا يرى انه لو باع في بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للاية انتهى **واقول** قد اجمل المص قدس سره في نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره
ابن حزم انه قال ليس لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايض عجب جدا اذ يمنعونه من الرخص على
المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل
من فتوى مالك لاهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا البائع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤا ان يحصلوا
كما فعل هذا فليفعلوا والا فانهم املك باموالهم كما ان هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف عن السلطان
على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف الاسعار مظنة الاختلاف في امر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف

فی سعر الاقوات بیبعها باقل من المتعارف فی السوق فلیس بمضر بل نافع کما مر وان اراد انه مظنة الاختلاف بینهما بالاکثر فعلی تقدیر تسلیم فساده تدخل
مالک کما مر فثبت علیه علی الناصب مخالفته للعقل والنقل کما افاده المص قدس سره هذا وعجبا مما ذکره المص هنا من فتوی مالک ما نقله
ابن حزم عن اصحاب مالک وهو ان من ابتاع سلعة فی السوق یجبر علی ان یشرکوه فیها اهل تلک السوق قال ما نعلم احدا قاله غیرهم وهو ظلم
ظاهر ویبطله قوله تع الا ان تکون تجارة عن تراض منکم فلم یتراض البایع الا مع هذا المبتاع لا غیره فالحکم به لغیره اکل مال بالباطل بلا دلیل
اصلا انتهی واقول لکن مالک معذور فی هذا الفتوی لانه قلد فیها فعل عمر بن الخطاب کما رواه ابن حزم ایض وصاحب الحاوی الکبیر من الشافعیة
من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة وهو یبیع زبیبا بالسوق فقال له اما ان ترید فی السعر واما ان ترفع عن سوقنا انتهی فتامل جدا قال

الفصل السابع فی الرهن وتوابعه

المص رفع الله درجته **الفصل السابع فی الرهن وتوابعه** فیه مسایل **الاولی** ذهبت الامامیة الی ان استدامة القبض
لیست شرطا فی الرهن وقال ابو حنیفة انها شرط وقد خالف فی ذلک قوله ص الرهن محلوب ومرکوب ولیس ذلک للمرتهن اجماعا فیکون للراهن انتهی
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن کل تصرف یزیل الملک الی الغیر کالبیع والهبة و
للراهن استیفاء المنافع التی لا یضر المرتهن کسکنی الدار ورکوب الدابة وان احوج الانتفاع الی الاخراج من یده کالرکوب واللبس ولم یثق المرتهن
بالتسلیم لانه لم یکن موثقا به اشهد الراهن عدلین انه یاخذه للانتفاع وان کان موثوقا به مشهور العدالة لم یکلف بالاشهاد فی کل واحدة ومذهب
ابی حنیفة انه لا یجوز له الانتفاع باستخدام ولا سکنی ولا لبس ولا اجارة وهو متعد لو فعل ولا یبطل الرهن به ودلیله ان القبض شرط فی لزوم الرهن
فاذا زال القبض زال لزوم الرهن واستدل بالنص فی قوله تع فرهان مقبوضة والحدیث لا یدل بصریحه علی جواز التصرف مط لجواز حمله علی الحلب
والرکوب باذن المرتهن ما لم یخرج من یده انتهی **واقول** ان الایة لو دلت انما تدل علی اشتراط القبض فی الجملة لا علی الاستدامة نعم قد استدل
بالایة علی اشتراط اصل القبض بانها تدل من حیث الخطاب ای المفهوم الوصفی وهو لیس بحجة عند اکثر المحققین علی انه لو کان شرطا کالایجاب
والقبول لکان قوله تع مقبوضة بعد قوله رهان تکرارا لا فایدة فیه کما لا یحسن ان یق مقبوضة وایض الایة مسوقة لبیان الارشاد الی حفظ
المال وذلک لا یتم الا بالاقباض والقبض کالایتم الا بالرهن وکما ان الرهن لیس شرطا فی الدین ینبغی ان لا یکون القبض شرطا فی الرهن وبعبارة اخری
ان القبض فی الایة للارشاد کما یرشد الیه اشتراطه بالسفر وعدم الکاتب والاجماع علی ان استدامة القبض لیست شرطا بل لو وکل المرتهن الراهن
فی القبض کفی عند القایل به فلا یتحقق الغایة المطلوبة منه ویبقی مع نافی الاشتراط اصالة العدم حیث لا دلیل صالحا علیه فان قلت فاذا
لم یشترط القبض فعلی ما ذا یحمل قوله مقبوضة قلت علی اشتراط کون الرهن مما یقبض لیتحرز بذلک عن المنافع فانها لیست مما یستوثق بها
وعن الدین وعن ملک الغیر مع عدم الاجازة وعن الطیر فی الهوا والسمک فی الماء وعما لا یملکه المسلم ان کان احدهما مسلما الی غیر ذلک هذا واما
الحدیث فهو بضم ما ذکره المص من الاجماع صریح فی مدعاه فلا مجال للحمل علی ما ذکره الناصب کما لا یخفی **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت
الامامیة الی انه اذا جعل الرهن علی ید عدل لم یکن له بیعه الا بثمن المثل حالا ویکون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن وقال ابو حنیفة یجوز
له بیعه باقل من ثمن مثله وبالنسیة حتی قال لو وکله فی بیع ضیعة تساوی مائة الف دینار فباعها بدرهم نسیة الی ثلثین سنة کان جایزا وهو خلاف
المعقول والمنقول لان العقل دل علی قبح اضرار الغیر والنقل دل علیه وهو قوله ع لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام انتهی **وقال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعی ان المرهون یبیعه الراهن او وکیله باذن المرتهن فان لم یاذن قال له القاضی ائذن له فی بیعه او ابراه والوکیل لا بد له ان یراعی غبطة
المرتهن فلا یبیعه الا باقصی القیمة حالا الا اجلا کما یثبت فی الوکالة ومذهب ابی حنیفة انه صح بیع الوکیل بما قل او کثر والقرض والنسیة وعند ابی یوسف
ومحمد لا یصح الا بما یتغابن الناس فیه ولا یصح الا بالدراهم والدنانیر لان المطلق ینصرف الی المتعارف والمراد بالنسیة البیع بالثمن المؤجل وعندهما
یتقید باجل متعارف ودلیل ابی حنیفة ان الوکیل مالک للعقد مباشر له فله البیع بما شاء ولو کان الموکل لم یره اهلا للمباشرة العقد لم یوکله فله
البیع بما شاء ولا ضرر هنا لان الموکل سلطه انتهی **واقول** یتوجه علیه اولا ان الناصب لم یذکر دلیل جواز بیع الراهن ذلک باقل من ثمن مثله و
بالنسیة مع ان هذا هو الذی عنون المص المسألة به وثانیا ان ما ذکره من الدلیل علی جواز مثل ذلک البیع للوکیل علیل لانه لا معنی لقوله الوکیل مالک
للعقد سوی قصد التلبیس وایهام ان الوکیل مالک للثمن وبطلانه ظاهر ولانا لا نسلم ان مباشر البیع مط له البیع بما شاء وانما نسلم کلیة المشبه
اذا لم یکن وکیلا او صبیا او سفیها محجورا علیه لا بد لاثبات ذلک من دلیل وثالثا ان قوله الموکل لو لم یره اهلا للمباشرة العقد لم یوکله مدخول بان
الخطاء فی ظن الاهلیة جایز بل قد وقع ذلک عن موسی نبی الله تع فی اختیاره الرجال السبعین فظهر انه لم یکن فیهم رجل رشید کما نطق به القران واختار
نبینا ص بعض المنافقین لکتابة الوحی فهرب الی الکفار واختار مولانا امیر المؤمنین ع ابو موسی الاشعری لیحکم بینه وبین معویة بمقتضی الکتاب
والسنة فانخدع لحماقته ونفاقه عن عمرو بن العاص وحکم برای ینسله حماقته ونفاقه والحاصل انه ع اختاره لیحکم له فحکم علیه وتوضیح المرام ان المالک
انما وکله فیما نحن فیه لظنه فیه انه یراعی فی ذلک البیع ما یراعیه اهل الخبرة بالامور ویحافظ علی غبطته فی ذلک فاذا ظهر من الوکیل بیع ذلک علی الوجه
المخالف لرای اهل الخبرة والبصیرة واوجب ضرر الموکل کان ذلک البیع فاسدا بالضرورة والاطلاق ایض یقتضی ذلک لان الاطلاق محمول علی المتعارف
بین الناس کما افاده المص فی التذکرة والظاهر ان الناصب اخذ هذا الدلیل من الخوارج فی قضیة الحکمین حیث توهموا ایض لزوم ذلک الحکم علی الوجه الذی

قرره ابو موسی وقد عرف فساده **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامیة الی ان الرهن غیر مضمون فی ید المرتهن وقال ابو حنیفة انه مضمون
وقد خالف قول النبی ص لا یغلق الراهن الرهن من صاحبه له غنمه وعلیه غرمه معنی لا یغلق ای لا یملکه المرتهن وقال ع الخراج بالضمان وخراجه للراهن
اجماعا انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان ید المرتهن ید امانة فلا یضمن بلا تقصیر ولا یسقط بتلفه شیء من الدین و
بعد الانفکاک الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابی حنیفة ان یده ید العاریة فوجب الضمان والحدیث لا یکون حجة علیه لانه یمنع الراهن من التصرف
فلا یکون الغرم علیه کذا الضمان لانه عند تم من الخراج کما سبق انتهی **واقول** الذی استدل به ابو حنیفة علی ما ذهب الیه فی هذه المسألة انما
هو حدیث مذکور فی کتب اصحابه یدل علی خلاف مدعاه کما ذکره ابن حزم ایض ولا مستند له غیر ذلک وهو ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن
فرسا فتلف عند المرتهن فجاء الی النبی ص فاخبره بذلک فقال ذهب حقک اجاب عنه المص فی التذکرة بانه مرسل قال الدارقطنی یرویه اسمعیل بن
امیة وکان کذابا وقیل یرویه مصعب بن ثابت وکان ضعیفا ویحتمل انه اراد ذهب حقک من الوثیقة بدلیل انه لم یسئل عن قدر الدین وقیمة الفرس انتهی
واما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا یرضی به ابو حنیفة واصحابه فان المتون الثلاثة الوقایة ومختصره وشرحیهما اتفاقهم علی انه
لا یضمن العاریة بل تعدی المستعیر ان هلکت العاریة ولو بشرط الضمان علی ان ما ذکره رد صریح علی الحدیث الصحیح الذی ذکره المص فان الحدیث صریح
فی ان الغنم والغرم علی الراهن وهذا الناصب استدل علی خلافه بان المرتهن یمنع الراهن عن التصرف فلا یکون الغرم علی الراهن ثم الحدیث الاخر
مع الاجماع صریحان فی ان خراج الارض المرهونة علی الراهن والناصب یرده بان الراهن عند ابی حنیفة ممنوع من الخراج واذا آل الکلام الی المجاهرة بامثال
هذا المقال فجوابه الشتم واللعن والنکال وجزاؤه السلاسل والاغلال وقد ظهر مما ذکرنا ان ما اشار الیه سابقا من ان العاریة مضمونة عند ابی حنیفة
وما ذکره اخیرا من ان الراهن تم من الخراج عنده من جملة عنادیاته المعدودة فی الخرافات فانا لا نم ان العاریة مضمونة مط وانما تکون مضمونة ان
تلفت بتعدی المستعیر کما مر **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامیة الی ان منفعة الرهن للراهن مثل سکنی الدار وخدمة العبد ورکوب
الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنیفة منفعة الرهن المتصل لا یحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل یدخل
فی الرهن وقال مالک یدخل الولد ولا یدخل الثمر لان الولد یشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا فی ذلک العقل والنقل اما العقل فانه یمنع
من تعطیل المنافع المباحة واما النقل فقوله ع الرهن محلوب ومرکوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والرکوب وقوله ع له غنمه وعلیه غرمه انتهی **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملک الراهن واما ما نسب الی ابی حنیفة من مخالفة المعقول فلا یلزمه لان
النماء المتصل لا ینفک والنماء المنفصل فی حکم الاصل فیتعدی الیه الرهن وکذا لا یلزم مخالفة الحدیث لما ذکرنا قبل وکذا مالک لا یلزمه فی قوله
تعطیل المنافع ولا مخالفة النص کما بینا انتهی **واقول** ما ذکره من قبل ابی حنیفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ینفک مردود بان عدم الانفکاک
لا یستلزم کون النفع لغیر الراهن وهو ظاهر وکذا قوله والنماء المنفصل فی حکم الاصل فیتعدی الیه الرهن مردود بانه لو سلم کونه فی حکم الاصل و
تعدی الرهن الیه فلا یلزم من ذلک ایضا ان یکون ذلک لغیر الراهن والعجب من هذا ما نقله ابن حزم حیث قال ان ابا حنیفة واصحابه منعوا من ان ینتفع به الراهن والمرتهن ثم نقضوا من قریب فاجازوا للراهن ان یستعیره من المرتهن وللمرتهن ان یعیره ایاه ولم یروا بذلک خارجا من
الرهن ثم قال وهذا قول فی غایة الفساد وتعریه من البرهان ولا ننا لا نعلم احدا قال به قبله انتهی واما انکار الناصب لاشتمال قول الرجلین علی
تعطیل المنافع فمکابرة صریحة لا یخفی علی من تامل فی کلامه ادنی تامل هذا واعترض بعضهم بانه اذا کانت المنافع للراهن کما کانت فای فایدة للرهن و
اجیب بان الفایدة عظیمة اما فی الاخرة فاجر العمل بما امر الله تع به واما فی الدنیا فلان الراهن ان مطل او انصاف بیع الرهن ویجعل المرتهن الانصاف
من حقه فای فایدة تریدون اکثر من هذه الفایدة **قال** المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامیة الی سماع البینة فی الاعسار وقال مالک لا یجوز
وان کان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضی قوله تع وان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة وانما یحکم بالاعسار بالشهادة کغیره من الحقوق انتهی
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی جواز سماع البینة علی الاعسار وان صح نسبة مالک الی عدم جواز الشهادة فلانه لم یمکن الاطلاع
علیه عنده فلا یسمع الشهادة علیه والاستدلال بالایة لا مناسبة له بالمدعی فان الکلام فی ثبوت الاعسار ویمکن ثبوته باقرار المدعی انتهی **واقول**
ان ما افتراه الناصب علی مالک من انه نفی امکان الاطلاع علی الاعسار ابلغ فی المکابرة من اصل فتوی المالک کما لا یخفی علی من له صدق تامل ثم مناسبة
الایة التی استدل بها المص ظاهرة لانها مقدمة لبیان اعتبار دعوی الاعسار شرعا وعلیه یتفرع ما ذکره المص من ان الاعسار یثبت بالشهادة و
انما الذی لا یناسب استدلال الناصب علی عدم مناسبة الایة للمدعی المص بقوله فان الکلام فی ثبوت الاعسار الخ ما ذکره یمکن ان یورد مناقشة
علی الحصر المفهوم من کلام المص حیث قال وانما یحکم بالاعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لان الحصر فی کلام المص متعلق بالاعسار الذی لا یقر المدعی به
کما هو مقتضی فرض المسألة فلا یبقی هناک احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتی یختل الحصر والاختصار **قال** المص رفع الله درجته **و** ذهبت
الامامیة الی انه اذا ثبت بالبینة اعساره حکم به الحاکم فی الحال واطلقه وقال ابو حنیفة یحبس شهرین وقد خالف قوله تع وان کان ذو عسرة فنظرة
الی میسرة انتهی **وقال** الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرین لزیادة التثبت ولان الناس یعلمون انه مفلس ویشتهر بینهم بالافلاس لئلا یعاملوه
والایة علی عدم المطالبة لا علی عدم التشهیر فلا یکون حجة علیه انتهی **واقول** الاصل عدم زیادة التکلیف علی ما حکم الله تع به لا سیما استحسنه رای

الناصب في ذلك من ان الحبس يفيد اعلام الناس على افلاسه منع الناس عن المعاملة معه بما يلتبس اذا علم من المعسر استعمال الحيلة وعدم مبالاته بتفويت مال الناس اما اذا كان الافلاس والاعسار بحوادث سماوية وكان الرجل ذا خبرة بالتجارة وتحصيل الاموال كان له املاك وعقار في بلد اخر يمكنه اداء حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس والابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير الحاصل من الحبس كما لا يخفى فما وجه العدول عن الاسهل الانفع الى ما هو صعب فلم يفعلوا واما قوله والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول في جوابه نعم ولكن ما الذي ارتكب ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذه الفتوى الا كالبول في ماء زمزم للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلعم سجن حبس وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية للدلالة على الحبس فارجع الى كتابه **قال** المص رفع الله درجته ... ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم ياذن لهم منعوه من دخوله بيته حتى يكون خارجا معهم وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلعم خذوا له ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص يدل على ترك المطالبة والحبس لا حل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على منعه للفرار انتهى وقد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالاية سابقا ما هو جواب عن مناقشته فيها ههنا فتذكر وتامل وبالجملة الاية تدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن متابعة الوضع كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس بدليل فيهما وقال الشافعي انه دليل في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني يستفاد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم وامر بكشف مؤتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو من الذراري وصوبه النبي صلعم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمسة عشر سنة واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان انبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن والاحتلام من الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم وعدم الشهود جوز الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوز ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكر ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على البلوغ لانه حكم يقيني فنقول لا نم هذا والاستقراء تم لانه مختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **واقول** يتوجه عليه ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ اتفاقا منا ومنكم وايضا قضاء التفاوت بحسب الامزجة للتقدم مرة وللتاخر اخرى لا ينافي كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب المزاج الحار مثلا عند الشارع الانبات في زمان اقتضاه ذلك المزاج وعلامة بلوغ صاحب المزاج البارد ما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستقبح جعل ذلك علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصورا على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب ولا عبرة به كما تقرر في الاصول قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة فجعله هناك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك كان من المحال ان يكون رسول الله صلعم يستحل دم من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي صلعم عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد خالف في ذلك قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا يفيد فك الحجر وان بلغ ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه لقول الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله فان انستم منهم رشدا فابو حنيفة قدر الايناس بالزمان وهو خمس وعشرين سنة فان هذا سن اذا بلغه المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ اثنى عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا المبلغ يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد لابنه ابن فالظاهر ان يونس منه رشد اما في سن خمس وعشرين فيدفع فيه امواله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يونس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور الحكم معها هذا مقتضى التخصيص عنده انتهى **واقول** جواب هذا ما اجاد فيه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال له هبك انك تقول فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون ابا في احكام ماله او في اي عقل وجدتم هذا وايضا فقد يولد لمن له اثنى عشر عاما ولابنه كذلك فهذا اربعة وعشرون عاما وابنه فيعد الجد ابو جد بلغوه هكذا الى سبع وثلثين سنة والى اربعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ اشده وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق وحاصل المص في التذكرة بان الاية لا دلالة فيها وكونه جدا ليس تحته معنى يقتضي الحكم كذ

اصل

اصلا له في الشرع يشهد له بالاعتبار فيكون اثباتا للحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن له دون هذا السن فان المراة تكون جدة لاحدى وعشرين انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المراة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج ليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيها الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه ومنع الرشيد انتهى **قال** الناصب خفضه الله ورد هذه المسئلة ما راينا في كتبهم ما لنا به علم ولعله من مفترياته وان صح فلعله لامر يطاع المراة للزوج في كل شيء انتهى **واقول** لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة حكم المراة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه المص اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال وفي مذهبه لا يدفع اليها حتى تنكح ولداه في نوادره حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان انستم منهم الاية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل مالكا بابي حنيفة تطرفا الى التشنيع ووقع التبديل سهوا من قلم الناسخ ويدل على ذلك كلام المص قدس سره في التذكرة حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا نكحت دفع اليها مالها باذن الزوج ولا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنه الحجر كالصغر فاذا كان للاب اجبارها على النكاح بل حتى بلغت رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سياتي في النكاح ان شاء الله تعالى ثم سلمنا لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقف على معرفتها الا بمباشرة الاب او مباشرتها بعد وقوعه وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيارها لا يمكن بالنكاح بخلاف اما ملكت من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن معرفته ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والمتحصل انه لو لم ير الناصب نسبة ذلك الى ابي حنيفة فقد راه منسوبا الى مالك واحمد كالحلقة المفرغة كما اعترف به في خاتمة كلامه للمباحث الكلامية فالانكار بارد والتوجيه بعيد والموجه برد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب ذلك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا يدل على عدم صدوره ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني انه دخل دمشق وحضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسئلة فقال لا اتكلم الا في مسئلة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسئلة يقول ذلك ذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان الى ان كل حتى لم يجد والمسئلة الا وقد ذهب اليه واحد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلناه بخلاف قول ابي حنيفة لو نقله من عند انفسنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم نفهمه انتهى **قال** المص رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذره وضيعه في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ذم المبذرين يوجب المنع منه وانما يمنع بالمنع من التصرف وقال عم اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه القاء المال في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا بمعنى انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه الحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على اصحاب الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب المنع عن التبذير انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير تم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير انما يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى ففيما ذكره الناصب اعراض عن مقدمات المص واعادة لاصل فتوى ابي حنيفة بلا طائل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد وافق الشافعي في نقل هذا الاجماع ايضا وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه اولا حفظ المال لان الصبي انما يتلف المال فانه غير مامور عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس اتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه ولهذا يملكه العبد دون التصرف في المال بغير اذن سيده انتهى **قال** المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله عم الصلح جايز بين المسلمين وهو عام فيهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير وكذا الصلح في الحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي اذا كان كاذبا مثلا فصالحه المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا للظهور ان ما يرتفع احد قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما بتة وتفصيل الكلام في هذا المقام ان ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسئلة

منع مما استدلوا به لكنهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كما لو باع مال غيره ونحن نمنع
بطلان المعاوضة على ما لم يثبت فالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلاف ما ههنا فا
لان مبنى شرعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على
غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالحه على مال اخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب
الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدر بعضها عليه في الواقع
او ببعض العين او بمال اخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا او دينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال اخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا
يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس وكان المدعي مبطلا لان ما اكله اكل مال بالباطل وانما صالح المحق المبطل دفعا
لدعواه الكاذبة كما قد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او ماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة تجوزها
كما لو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد او شهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم يكن المدعي عالما بالحال وتوجهت له اليمين على المنكر فصالحه
على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فصح الصلح على اسقاطها مثلا او توجهت الدعوى بالتهمة حيث
يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا من جانب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها
وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان امرا لو صولح على اباحة فرج امراته وعلى خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ارقاق حر او عقد على نفسه
كل هذا لكان صلحا باطلا لا يحل فاذا لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلحا جاء القران والسنة بجوازه وليس في القران والسنة تصحيح
الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى **واقول** فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها مما اخرجه النص
والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصحح
دخول كل فرد من افراد العام من القران والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم
بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القران والسنة لم يتكفلا ببيان احكام ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم
اللوازم الباطلة فانها مما قد ظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال** المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين شريكين
ليس لاحدهما ادخال خشبة خفيفة فيها لا يضر فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله ع لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب
نفس منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذع الا باذن الشريك
ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من ترابه كسائر الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما اكذبه في نقل المذهب وما
اجراه على الكذب انتهى **واقول** نعم ما نسبه المصنف الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخ الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال
لا يتصرف في الجدار الخاص والمشترك بلا اذن الا في الاستناد واسناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر قيل ومذهبهما اي مذهب مالك
واحمد جاز وضع الجذع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله ع لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تاكيد الاستحباب لقوله ع
لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ وعدم اقتصار الناصب على مجرد التشنيع بعدم
مطابقة النقل ويغمض العين عن التعرض لدفع اعتراض المصنف عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن
المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا منهما قائل به فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب من قبله كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي في
... مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه يجب عليه العمارة وقال ع
الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك
كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضارة او اعسار او غيرها ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع اذا عاد على
الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكتاب في الفقه الشافعي وينقل عنه ما يريد انتهى **واقول** نعم قال
صاحب الينابيع لا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كالاجبر على زراعة الارض المشتركة ولو بما يضر به وقيل مذهبهما يجبر دفعا للضرر كعلف الدابة
وفرقه بانه لزم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسألة نقلا وتوجيها كالحال في سابقتها فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه برئ وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي ص لعلي ع لما ضمن الدرهمين عن الميت
جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين هما
عليك والميت منهما برئ قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان عرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة
الضامن والاصيل جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

ولو برئ

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ ذمته لم يتحقق معنى الضمان
للضامن والحديث ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما
يتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي بينها الناصب للشافعي دعاوى مجردة
مطالب ببيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ما ذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته
بالضمان الخ ففيه ان الرهان في قوله ع كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدرهمين
عن الميت فانه لو كان هناك مرهون لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المصنف ولم
يذكر فيه كالرهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتادة **قال** المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان الضامن
المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له
الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا مخالفة للنص ان صح لما ذكر ان المراد براءة ذمته بالاداء لا بالضمان ولا يبعد عدم جواز الرجوع
الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المصنف في المسألة السابقة صريح في انه معلق البراءة
بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل عند دفع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال
الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله ع الزعيم غارم وهو عام انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جائزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استحق مال الجعل بعد اللزوم بشرائط صحة
الضمان يصح الضمان عنه واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه وارد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا
بها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره مم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين انما العبرة
بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى لعدم القائل بالفرق فثبت
المدعى **قال** المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو مخالف للمعقول والمنقول
لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب
وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان
ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ما ذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من غير
الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط المشتري عليه يقلبه كيف شاء **قال** المصنف رفع الله درجته يط
ذهبت الامامية الى ان الاطلاق في الوكالة في البيع يقتضي البيع بنقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي
مائة الف درهم بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما رضي على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا
وقال النبي ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسألة وان ابا حنيفة ذهب الى ان
الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو باع
هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جره الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق
ما تم به الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسألة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من
دليل **قال** المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك
العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم
بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا
مطلقا وهذا يصح عند ابي حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس
بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصود فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما
يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور مما ينافي بالابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا
مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن البحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته كا ذهبت
الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل
يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فلو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا
من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد هو الوكيل فيقع الملك له واما ما ذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله
بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل

انتهى **واقول** لا يخفى ان مباشرة الوكيل بالبيع وتوليه مما وقع للغير يوجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير دونه عملا بالقصد كما لو اشترى الاب والوصى
للمولى عليه فان اباحنيفة وافق فيه على وقوعه للطفل ابتداء ولم نر ايضا اعتاق الوكيل ونحوه ممن ينعتق عليه لو اشتراه للموكل ولم يقل به احد
وقال المص قدس سره فى بعض مصنفاته اوردت ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه فى الزمن الاول يقع للوكيل وفى الزمن الثانى ينتقل الى الموكل فالزمته
بانه لو رجح الانتقال الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبنى على التغليب باعترافهم وله نظاير كثيرة انتهى واما ماذكره الناصب من ان الوكيل ليس
مستقلا بالملك آه فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا الا انه باع عن غيره بالوكالة لا بالاصالة فاى حاجة فى مثل هذا الى التامل سيما اذا
صرح فى متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلانى فمثل هذا الامثل ان تولى الوكيل فى النكاح يصير الزوجة زوجة له اولا ثم ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه
وايضا لا معنى للحقيقة فى قوله بل الملك فى الحقيقة للموكل الا الحقيقة الشرعية واذا اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح ان يقال
انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ماذكره فى توجيه قول ابيحنيفة لا يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال** المص رفع الله درجته كب
ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا فى شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمى له لم يصح البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع عنده ان
المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك وهو يملكه بشراء وكيله الذمى وقد خالف فى ذلك النقل المتواتر من القران والسنة فى قوله تعالى حرمت
عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال عم ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله صلعم فى الخمر عشرة من جملتها البايع ولا فرق بين
الوكيل والموكل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابيحنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع
جايز لان المباشر اهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة فى الحرام انتهى **و
اقول** كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يلى الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا
يكفى جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم للذمى فى بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمى ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه
المسئلة عن ابيحنيفة من شنعه الذى نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد مر نا على ماذكره الناصب سابقا من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال
والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل **قال** المص رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه اذا وكله فى بيع فاسد لم يملك
البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف فى ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه كما لا يجوز
ان يبيع مال الاجنبى كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبى فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول التوكيل فى البيع الفاسد ينصرف عند ابيحنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع موجود والفاسد خارج
عن مسمى البيع لصحة الانصاف به فيمكن انصرافه الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية
فيملك الصحيح انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة الى التعرض لفساده بما
بالتفصيل والله الهادى الى سواء السبيل **قال** المص رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبى فلو عقد عن غيره لم يقع
وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله عم رفع القلم عن ثلثة عن الصبى حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم
ان لا يكون لكلامه حكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الوكيل لا بد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا يتاتى من الصبى
لقصور فى عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما والمراد بالماذون الصبى العاقل الذى اذن له الولى او العبد
الذى اذن له المولى واذا وكل الحر البالغ والماذون صبيا محجورا او عبدا محجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان
الصبى العاقل لا يكلف باداء ما يلزمه فى الوكالة كما ذكرنا فالقلم مرفوع عنه انتهى **واقول** معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء
ما يلزمه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذى ذكره الناصب من اعتبار ابيحنيفة للاذن فى الصبى وفى تفسيره رفع القلم
بما ذكره افتراء عليه وانما الذى قاله ابو حنيفة على ما ذكر فى كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبى وكيلا فى البيع والشراء وغير ذلك اذا كان يعقل ما
يقول ولا يحتاج الى اذن وليه لانه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين
البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر **قال** المص رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندى اكثر من مال فلان
الزم بقدر مال فلان وزيادة سواء قال الشافعى لا يجب الزيادة وقد خالف قوله عم اقرار العقلاء على انفسهم جايز وقد اقر بالاكثر فلا
يقع لاغيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه يصح الاقرار بالمجهول ووجب التفسير ولو قال له على مال عظيم ولو قال مال
عظيم او كبير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان
معلوما بحسب الخارج والواقع وفى الاقرار يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الا اداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة فى الاقرار
بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جايز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى **واقول** ان المص فرض المسئلة ههنا فيما
قبل التفسير واما رضيع مع التفسير فهو مسئلة تدوان فى المص فى التذكرة حيث قال او قال لزيد على اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر
مال فلان لانه يحتمل ان يريد انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك او يريد ان مال زيد على حلال ومال فلان حرام و القليل

من الطل

من الحلال اكثر بركة من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع لكلام المص اصلا ثم ماذكره من ان فى الاقرار يجب اتباع الصيغة ان اراد
به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقترنة به فلا ريب ان مدلول
الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضا الاداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا **قال المصنف**
رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا قال له على الف درهم والف عبد رجع فى تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع فى تفسير الالف ان كان المعطوف
عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضى ان يكون الالف دراهم وقد خالف فى ذلك مستعمل العقل
والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباى وجه خالف بينهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول ان صح ما رواه عن ابيحنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه يحتاج الى ان يكون
منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذى اعتبره الشرع فى ضبط الاوصاف هو الاصل فى الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل
والموزون فلا انضباط له فى الشرع فيلزم الرجوع اليه فى الوصف فكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون فى حكم المعلوم المعين باعتبار
كونه اصلا فى الانضباط والمعلومية صار كانه هو المعتبر فى نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف و اللغة
لا يقتضى الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى **واقول** تحقيق المسئلة
على ما قصده المص قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة وانى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالتمييز للجميع كقوله خمسة
عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينهما لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تأخر
عنها فالاصل يقتضى اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يباعد على ذلك التميز
والمثالان اللذان ذكرهما المص قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضى التفسير والدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف
على مبهم الجنس فلا يقتضى تفسيره وقد يخالف العرف فيدل على عوده الى الجميع كما قال له مائة وخمسة وعشرون درهما والف ومائة درهم او الف و
ثلثة دراهم او الف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل فى العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها عد مطولا مهذارا هذا واما ماذكره الناصب
من ان غير المكيل والموزون مما لا ضبط له فى الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون الضبط فى العددى كالدراهم اكثر من الكيلى والوزنى بحسب الواقع الظاهر
على كل احد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر العرفى الذى يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف فى كثير من المسائل و
ايضا فى جعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب ما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه
وايضا لا محصل لقوله فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسئلة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا
وبالجملة كلام الناصب فى هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام فى ذلك انه ان كان المسئلة على ما قرره من قوله على الف درهم والف عبد فيتوجه ما ذكرنا
وان كان قوله على الف والف عبد كما فى بعض النسخ ويوافقه مسئلة الوقاية فيتوجه عليه انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح
قول ابيحنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا والى الان لم يحصل العلم بان المعطوف عليه المبهم
من جنس الكيل او الوزن او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم فتامل فانه دقيق جدا واما ماذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض
الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدى الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذى هو خلط المقاديط الباب اثبات ان الشرع جعل
ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد بالشرع الذى شرعه ابو حنيفة او الشافعى من عند انفسهما وهذا مما لا مناقشة فيه فتامل **قال** المص رفع الله درجته
كز ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو
على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا مخلص لبراءة ذمته الا بالاقرار فلو
لم يكن مسموعا لم يكن خلاص ذمته ولان الاصل فى الاسلام العدالة وفى اخبار المسلم الصدق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى
انه يصح اقرار المريض فى مرض الموت فى النكاح والطلاق والدين والعين للاجنبى والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار
فى المرض فى حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث اقتضى جواز
الاقرار الذى هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ما ذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بفقد
اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه كيف يتصور مخلص براءة ذمتها بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك فى المريض انتهى **واقول** جعل
الاقرار فى المرض فى حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ماذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان اباحنيفة على ما نقل عنه ابن حزم فى كتاب
المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروى عن مالك انه
قال ان اقر لوارث بار به لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبى وبالجملة خلافهم مقصور فى الوارث دون الاجنبى فظهر ان اباحنيفة
ومالكا قائلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذى فى قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يغنى عن جانبهم ماذكره من الدليل العليل
ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المص الجليل **قال** المص رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد لا

ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال ع اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وهذا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل ويقام موجبه وبالسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص لان العبد صاحب عبارة
صحيحة ومقتضى الاقرار هو المواخذة فيواخذ به وما استدل به فهو من الغرائب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيواخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى واقول ما ذكره من استدلال
الشافعي بان مقتضى الاقرار المواخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف
على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد ومواخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمواخذة في الجملة لا في حال التعلق بحق
السيد بل لانه يواخذ به ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث
ولا مخالفة له لمطلوبه وانما الذي يتراءى مخالفته منطوقه لكن يدفع ضرر مخالفته ان قوله ع على انفسهم ان اقتضى ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هولاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل العليل
بل استندوا في ذلك الى ان عليا ع قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى واجيب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز اقترانه
بتصديق المولى والفرق بين الاقرار والبينة ان الاقرار يتعلق بغير المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم قال المص رفع الله درجته **كط** ذهبت
الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف
المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرر الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني
فالمواخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام
مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يعيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يفيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاءني زيد زيد مجيء رجلين وكذا في ساير ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره في غيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول الجامع للتاسيس
ايضا بان يكون فايدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره ففي الحمل على هذا المعنى
اعمال النوع اخر من التاسيس سالم عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك
الاصل الاصيل فظهر ان في اصله خطاء **قال** المص رفع الله درجته **الفصل الثامن** في الوديعة وتوابعها وفيه مسايل **الاولى**
ذهبت الامامية الى انه اذا اودع الودعي الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان
اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي ص اد الامانة الى من
ائتمنك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت وليس هو اجنبي
فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال لم يعد في العرف اجنبيا ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الاداء انتهى **واقول** ان لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع بضبط مفاتيح الخزاين والصناديق
وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب و
سكنى مخصوص بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها لتحفظها في ضمن ما يخصها من الاموال فهذه الصورة
تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبي عرفا هذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الى نظري عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره
رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا عنه حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان
لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا
فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك اذا استعان بزوجته او خادمه في حفظ
الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولده ووالده وزوجته وعبده ولا ضمان عليه
بكل حال لانه حفظ الوديعة بما يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

على غيره ونفسه بها كما لو سلمها الى الاجنبي والقياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بخادمه او زوجته فقد رضي المالك بذلك بخلاف صورة
النزاع انتهى فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه وعلفه ورجع به الى المالك
وقال ابو حنيفة لا يجب العلف ولا السقي وقد خالف قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقوله ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي
وذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي والعلف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف والسقي
فتركهما ضمن وان نهاه عن العلف والسقي وترك فهلك لم يضمن ولكن عصى ولو ترك الامر والنهي لزماه ولا يلزمه العلف من ماله كما لو امره به فان
دفع اليه في الصورتين فذاك والا فان قال اعلفها من مالك فعلف رجع بشرط الرجوع او المطلق وان شرط التبرع لم يرجع وان لم يقل من مالك
بل اطلق راجعه او وكيله ليستردها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع جزءا منها او يوجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب
الشافعي واما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه
لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل والقاضي وبيع جزء منها واجارتها انتهى **واقول** لا فايدة فيما ذكره الناصب ههنا الا
تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المص قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم
للسقي والعلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض او منع الملازمتين البينتين واما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو
من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع المبتدا بينه وبين الشافعية والامامية في هذه المسئلة لفظيا وهو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال
الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسئلة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة ووكيله الذي يقوم مقام نفسه تامل **قال** المص رفع الله
درجته **ج** ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن وقال مالك ان خلطها بالادون ضمن وبالمثل لا يضمن وقد خالف في
ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي وهو ههنا متعد قطعا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة
بمال نفسه او بمال المالك وارتفع التميز ضمن ودليل مالك ان الخلط بالمثل والاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان
والله اعلم انتهى **واقول** محصل كلام المص قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل
من المالك ما يقتضي زواله واستدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع وعيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه
الضمان انتهى وبالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالاجود والمساوي لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة
تصرفا غير مشروع وتعييبها بالمزج المفضي للشركة المفضي الى المعاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع وايضا مقاصد الناس في ذلك
مختلفة فربما كان المودع رجلا تقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال مسيئا للظن باكثر ما في يد غيره من الاموال ويجتنب عن الشبهة والاشتباه
كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا يعد تقصيرا وايضا المص انما استند في بطلان قول مالك بالنصوص والاستصحاب والدليل العليل الذي نسبه
الناصب الجاهل الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم والدنانير
المودعة عنده ثم رد عوضها مكانها لم يزل الضمان وقال ابو حنيفة يزول وقد خالف النصوص الدالة على الضمان والاستصحاب وفي هـ ذهبت الامامية
الى انه اذا تعدى في الوديعة واخرجها من الحرز وانتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان وكذا العارية المضمونة مع التعدي وقال ابو حنيفة يبرأ
وقد تقدم بيان الغلط فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا بالاستيداع
المجدد ودليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى **واقول** الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مخل
قد اخترعه من عند نفسه ووزانه وزان قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه والرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك
مما لا يخفى فساده وانما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة وغيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ماسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه
ضمانها كما لو لم يخرجها واورد عليه المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد وان بخلاف صورة النزاع ثم نقض على ابي حنيفة
بما سلم من انه اذا جحد الوديعة وضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ وبالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا ههنا انتهى
قال المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي وقال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي
ضمن كمال قيمته واذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش وقد خالف المنقول والمعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها ولان القيم يختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله ان صح
ما نسب الى مالك فلعله للتغرير والتغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته والظاهر ان هذا من مفترياته انتهى **واقول** الترديد
مقبول لان صح كما يرتب ترديده انه مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب ومذهب مالك وفي رواية احمد في رواية انه قطع ذنب
حمار القاضي تمام القيمة لان فيه وهنا في الدين ولانه اتلف عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى ويتوجه على ما ذكره من الدليل ان الوهن في
الدين وهتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزايدة لو كان القاطع قاصدا للوهن والهتك واما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته
فافسد زرعه وبان ضربه الحمار برجله ضربا مولما ونحو ذلك فلا واما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا لا يبقى

بمجرد ذلك الجلد في مدة عمره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذا الفتوى من الاستدلال البالغ في الهذر لا يليق الا بمن ابلد من الحمار **قال** المص رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما تلف غرض صاحبها فيها كان على الجاني كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالمجنى عليه اما غرض المالك فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطى جارية الاب بالشبهة وجب عليه مهر المثل كمن وطى جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطى جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان المنافع يضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها بنفسه فلا اجرة عليه فان نقصت الارض فالارش والا فلا وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالفوا العقل والنقل فان العقل قاض بقبح التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة مثلها وغير ذلك انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء و هو قبيح انتهى **و اقول** ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشاء من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذا حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فظلمه ولزمه اداء ما منعه من حقه بامر رسول الله ص ان يعطى كل ذي حق حقه وكراء متاعه من حقه ففرض عليه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المص في التذكرة على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل في تحصيلها ولو استاجر عينا للمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المص العقلي والنقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة لا يكفيه اثبات المطلوب ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المص في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره **قال** المص رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد وجوده في السببية كالعدم وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذهب اليه في هذه المسئلة وان ابا حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع والفساد يجعله خارجا عن العقد انتهى **و اقول** هذا ان الجعل اظهر بطلانا من اصل فتوى ابي حنيفة فلا يدفع طعن المص عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح واما لا ملك فليس صحيحا واما ما عدا هذا فلا يعقل واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد ونبرأ الى الله ممن نسب الى رسول الله ص انه انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البايع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم ياذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطى ام ولده وامته وهذه ملاعب من ضلال الاحفاء به **قال** المص رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال عم على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذ ضمن الام والولد كالجزء المتصل انتهى **و اقول** تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث تضمنه بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن الحنفية ههنا واجاب عنه حيث قال قالوا ليس معتديا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي رمت الريح الثوب في منزله ليس متملكا له ولو تملكه للزمه ضمانه وهذا الغاصب تملك الام وولدها وحال بينه وبين صاحبه الذي افترض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بلا شك يقينا فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال المص في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة يضمن بما يضمن به سائر الامانات خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع اداؤها فيضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه بني على وجود الزوائد في يده ووجودها بفعل الله تعالى ليس محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم وكان ذلك يتوقع

يقصد

بقصد انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم ولقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال ان بقي ولا مخالفة لقول ابي حنيفة للنص لان السرقة لها شروط اذا اجتمعت وجب القطع عنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤد المال يقطع انتهى **و اقول** المخالفة باقية لان الدعوى لا بد لها من دليل وكون ذلك الشرط مما اعتبره الشارع تم وعند بابك الرجل لا يروج الا على من انسلخ عن الفطرة الانسانية **قال** المص رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ويضمن وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دل على وجوب الانتصاف والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول دليل هذه المسئلة ان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار لان العبور والنظر والوقوف فيها جايز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان الاعتداء لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى **و اقول** لا يخفى ان النظر مشترك بين العقار واكثر ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج معتضدا باذن الفحوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ الغاصب تلك العقار مسلكا للدخول عماله في جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث ويفسد الزرع فهما مما يعد استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول اتفاقا كذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد والاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه فليكن ههنا كذلك وتفصيل الكلام فيه ان غصب العقار متصور في نظر الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم للمالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا ويزعجه باخراجه عنه او لا يزعجه وعلى كل تقدير اما ان يكون الغير قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اليد والاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه فلو دخل القوي على الضعيف مستوليا عليه اضمحلت يده فالمتجه كونه غاصبا للجميع وقد اتضح بهذا ان قول الناصب الاستيلاء الذي به يتحقق الغصب لا يمكن في حق العقار تم وما استدل به عليه مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله فلا مخالفة للنص وقد وافقنا ابن حزم في هذه المسئلة فقال قال الحنفيون الارض لا تغصب هذا كذب منهم لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حقه ظلما وقد روينا من طريق البخاري انه قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض يؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعده شرعا وعرفا مراعاة لحال خليفته الذي غصب فدكا عن فاطمة ع ويشكل بانهم لو سمعوا احدا قال لعن الله من غصب فدكا يفزعون ويهجمون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا الاشكال ترى هذه الملاحظة والمراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين الثوب ومطالبته بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المقاصة واما بما قلناه او بدفع الثوب ولزومه بقيمته وكذا النقل لان النبي قال الناس مسلطون على اموالهم فكان للغاصب اخذ صبغه وللمالك اخذ ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش ان نقص وان لم يمكن فان لم يزد قيمته فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد المالك بيعه اجبر عليه الغاصب على الموافقة ولو اراده الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من المشتري هذا مذهب الشافعي وقد راعى قوانين العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من دفع الثوب ولزام القيمة فهو للتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان للمالك يتخير بين ما هو انفع له والمقاصة يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فاذا اخذ باحد المتقابلين ورضي به فكانه اخذ بالمقابل الاخر بخلاف باقي الالوان انتهى **و اقول** نعم قد راعى الشافعي في هذه المسئلة قوانين العدل لكن مقتبسا ذلك من اهل العدل ثم لا يخفى ان في نسبة الناصب رعاية العدل في هذه المسئلة الى الشافعي اشعار لطيف بان ابا حنيفة قد عدل فيها عن قوانين العدل واهمله ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي الا استيفاء حقه لا غير وربما لم يمكن للغاصب اعطاء ما بقي بقيمة مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا بنص لا يتردد واما الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاخذ انما يتعلق بالابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان هما العرضان لا المعروضان وايضا لا طائل تحت قوله فاذا اخذ باحد المتقابلين فكانه اخذ بالمقابل الاخر اي دليل على اتحاد حكم الاخذ بينهما وكان في قول الناصب فكانه اعتراف بذلك لو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الامرين

الذين لا يكون احدهما في البعض الاخر مرتبة في حكم الاخر مع ان العقل يحكم باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلى صاحب الينابيع فذوي
ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في زمن بني امية الذين كلفوا الناس بلبس السواد و
كذا في اعراب الحجاز وبر العرب وامثالهم ويعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال المص** رفع الله درجته ب
ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك المغصوب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا ازال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل
لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن
وقتاله عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل و
قال ع على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقال ع لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة و
قصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا وشق الخشب الواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب
بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقصان ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق
فان الدفع ح عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **واقول** كفى في ثبوت كون ما
ما ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسئلة جديرا بالشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المص حيث قال وللحنفيين هيهنا
اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرد على صاحبه فان وجده قد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع و
بين ان يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة
تغصب فتطحن واللحم يغصب فيطبخ ويشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال لكل
فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم او جارك او اكل غنمه واستحلال ثيابه وفداء منعه ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها واقطعها ثيابا على زعمه واذبح غنمه
واطبخها واغصب حنطته واطحنها وكل كل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت هذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل
وخلاف رسول الله ص في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد ولا يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب
قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون
بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وخبر المرأة التي دعت رسول الله ص الى
طعام ولا دلالة للاول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليهم لا لهم لان الميت
لا يملكه الغاصب انتهى كلامه ولا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق لغو محض
اذ بعد فرض صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للغاصب وهو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع ح عن العمل غير مشروع
لانه لا يعمل في رحاه ودابته فهو في السخافة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص ففتحه ولفه على راسه كان دفع صاحب العمامة اياه ح عن عمل اللف
على راسه غير مشروع لانه يعمل بيده وبراسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه
من التمويه والتلبيس لانه ان اراد به ان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام وسارقه مع الاخر ما هو حكم دفع الصائل فبطلانه ظاهر لظهور
ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام ودفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس
تشنيع المص فيه بل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا واجب الدفع دون السارق هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال**
المص رفع الله درجته بج ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افضى الى تخريب ما بناه على جداره
وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها ارتفعت او ان كان البناء مع طرفيها ولا يمكنه ردها الا برفع هذا لم يلزم الرد وقد خالف المنقول والمعقول على ما
تقدم وقال ع ولا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا من احد فليردها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او اجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك ما لم يعفن فان نقصت بحيث لو اخرج
فلا قيمة لها فهو هالك هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشبة فحسب بل عليها وعلى غيرها فليس
له اجباره على الرد ولا مخالفة للمعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا
يلزم التخريب انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه قد اعترف في المسئلة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب ولا اقل من ان يكون فائدة
هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه اذا نقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا
ان فرض المسئلة ان يكون البناء على الساجة فقوله ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب فحسب يصير خروجا عن محل النزاع
نعم حكى الكرخي على ما ذكره المص قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا ينفصل عنه قلعه ثم قال قدس سره والاول هو المشهور
فلو سلم فاي دليل دل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المواخذة في ذلك من الشارع انما هو لكون غصب

الخشبة

الخشبة وادراجها في البناء تعديا لان البناء تعدى حتى يقال ان البناء الذي يكون بعضه على الخشب وبعضه على غيره ليس تعديا محضا ولزوم التخريب ليس
لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب لذلك التخريب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول هذا ونقل المص في التذكرة
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه يستضر بقلعها فلم يلزمه ردها كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط
لا يشبه المتنازع اذ كان يخاف من قلعه نهبه لم يلزمه رده ولان حاجته اليه لذلك تبيح غصبه بخلاف البناء فافترقا انتهى **قال المص** رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص طائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو
متعد قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص
الطائر سيما اذا كان في اول حبسه في القفص سبب تام للانقلاب والطيران فالتقييد بالتهييج كما ذهب اليه الشافعي مما لا وجه له على اطلاقه وعدم عد ابي حنيفة
الفتح سببا مطلقا دليل على ان الله تعالى لم يفتح عليه في استنباط احكامه واما عند ثبات الرجل فلا يصير حجة على غيره وانما الحجة فيما جاء من عند الله ورسوله
وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المص على خلافه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام فيما خالف الشافعية في هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طائر فطار او حل دابة فذهبت
فان كان قد هيج الطائر والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولا واحدا لانه الجاه الى الخروج واتلفه على مالكه وان لم يهيجها ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان يطير
في الحال من غير توقف او يقف فان طار في الحال او هرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله ولا يهيجه ولان الطائر ينفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان
اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان للحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه ويتنفر
عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف
ثم ذهب والثاني وهو الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من
فرق بين ان يخرج الطائر من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه وتنفره واما ان وقف الطائر ولم يطر في الحال ثم طار
او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو
نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين
واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصا
وللطائر والدابة قصد واختيار والسبب هيهنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئرا فجاء عبد
انسان فرمى نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر ويفارق ما اذا وقع فيه انسان فان السبب ينفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت
ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فيسقط كما لو نفر الطائر او هاج الدابة واشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان فان للنار فعلا لكن لما لم
يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه ولان الطائر وسائر الصيود من طبعه النفور وانما يبقى بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان
ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا لو حل قيد عبد مجنون فذهب او اسير فافلت وقد ظهر ان اقوال الشافعي هنا
ثلثة احدها انه يضمن مط وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مط واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وروي
عن ابي حنيفة مثله ومثل القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى **قال المص** رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب
على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك مع ارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده على الغاصب
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب باي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما لم سرايته تؤدي الى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن
الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهالك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول
المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فالنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان
المراد بالمثلية عدم التجاوز عن الحد بجانب الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى **واقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك
بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا
الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله
وليس في التخيير هذا الاعتداء هو ما دل عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى
ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا بالمثل كما صرح به بقوله
وهذا اعتداء بالمثل آه فتامل **قال المص** رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فعليه ردها ورد الولد وارش النقص وقال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها او زاد ولو نقص ضمن النقصان وقد خالف المنقول والمعقول
على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطي الغاصب امة المشترى منه محبلا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق
غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع وميتا بلا جناية فلو نقصت بالوضع جبر النقص والابكار واما ابو حنيفة فانه يجعل الولد من كسب الغاصب
ويجعله الجابر للنقص لا لمخالفة للعقل والنقل لانه لا يعده اعتداء انتهى واقول جوابه ان ابا حنيفة اى جعل يجعل في دين الله ثم مثل هذه الجعالات
مع ان صريح العقل والنقل ما يابى عن اعتبار مثل ذلك الكسب وكونه جابرا للنقص وكيف يجبر به النقصان مع انه زيادة حدثت في ملك البايع مع انه لم
لو ان لم يكن في الام نقصان كيف يجبر ملكه بنقصان ملكه لولا نقصان في عقل القايل به قال المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الفا ومزجها فان الالفين مشتركة بين المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل وكل منهما بدل الالف وبناء على
ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب انسان دراهم وغيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع ويقع التميز ثم رده ما لكهما بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم المدفوع اليه
ان ياخذ الماخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بناه على ان التغيير يملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى واقول
قد ذكرنا انه وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكره من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر قال المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين وقال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسية بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلاطلاق يد العامل
لانه من توابع العمل فربما يكون الربح في البيع نسية ولا ضرر فيه انتهى واقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الهداية حيث قال عند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسية ويوكل بلا اذن اذ يقصد بها الاسترباح اما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يفتى باطلاق يده مع ان في بيعه نسية خطر التلف والجحود والافلاس وبقاء العهدة بل الاحوط كما قيل انه ان باع نسية وجب الاشهاد
وضمن ان ترك واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسية فمردود بان وقوع ذلك نادر لا يوجب الجرءة على الفتوى بالجواز مطلقا واستدل بعضهم
عن قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به
الربح واجاب بان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع يدل على حاجة الموكل الى الثمن ناجزا
فلا يجوز تاخيره بخلاف المضاربة انتهى قال المص رفع الله درجته

الفصل التاسع في الاجارة وتوابعها

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوز الى الحرم فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة الذي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال تعالى على
اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
للتعدي وان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لاستمرار حكم التصرف في المنصوص ليث حجر عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى و
اقول ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه مما افترى عليه انه من المقرر عنده كله رمي في الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عنه خروج اصلا
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر قال المص رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى
انه يجوز الاستيجار الى وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول اخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تاجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن بشرط ان لا
يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما ذكره افتراء على الشافعي والله اعلم وهو مجازيه انتهى واقول القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعية مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلثة اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشي غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المص قدس سره
راى في غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي نفسه في القديم او الجديد على انه لا فرق في مقصود المص بين ان يكون ذلك قول
الشافعي نفسه وقول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المص قدس سره
وجدت فيها ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوي والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقات يجوز المساقات سنين
وعنده المساقات والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على غائب يجوز وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز للحاجة اليه والحاجة لا تدعو الى اكثر من سنة

لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزروع والثمار والمنافع بتكررها
والثاني انه يجوز ان يؤجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة وينشعب طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشي بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كما لا تقدير في جميع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
به اجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه فمعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشي
غالبا فلا يؤجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة تؤجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يؤجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح ان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين في الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك لعارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فهو كما لو تلف فيحصل من هذا الترتيب بعد اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشي غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه وكل هذه تخمينات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا يقال في النكاح لا يجوز
تقدير المدة ففي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين وان كانا
يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا اجرينا المنفعة في
جواز العقد مجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذلك في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لعمل معين فاذا هو كذلك فلا فرق
بين مدة ما وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب اصلا ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا راي له وجه يعقل والمخلوق لا يؤمن في قصر المدة كما لا يؤمن في طولها واما ان عقد الاجارة الى مدة يوقن انه لا بد من ان يحرم
احدهما دونها ولا بد من فوات الشي الموجر دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى قال المص رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه يجوز
ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه ويشتري واجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز
د ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا او يبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة او لخياطة معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكر انه يستاجر ولا يعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا وفي
تجويز الاستيجار لعمل المعصية لصحة العقد ولكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى واقول قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما متصلا بلا ظهور وجه ذكرهما كذلك والظاهر انه انما كرر
لعدم اهتدائه الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكله في بيع شي بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه ضراب الفحل وحمل الحجر الكبير وهو وهم فان الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل ارض الغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المص ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهم الناصب بل المراد
ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا وقع فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المص من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان تواجر بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم الموجر انه يفعل
ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا سلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء ويبطل به على اصله ما اذا استاجر بيتا للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر لذلك

لفعل محظور وكان كالو استاجر امرأة للخدمة انتهى قال المص رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه اذا استاجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث لعن ناقلها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما تقدم ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العامل به وهذا خلاف في اصل المسئلة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح او يجوز في فعل المعصية مذهب الشافعي الى انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح ولا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه ولا يعمل به فالكلام في الانعقاد ولا العامل به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى **واقول** قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه المسئلة ولا تاويل اصحابه الجاهلين بذلك وانما المنقول انه علل الجواز في هذه المسئلة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فيجوز بذلك غير جائز **قال** المص رضي الله درجته و ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة فلعدم صحة الحديث عنده انتهى **واقول** مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم واجيب بانه تم فان الثمرة يخرج وان لم يعمل واعترض على حديث معاملته ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال لاحتمال ذلك لان الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم النبي ص لانه ص ملك ارضيهم ولهذا قال عمر اجلهم عن الارض وسبل الثمر وانه اجلاهم عنها قال ابن عباس لما ساقى النبي ص خيبر جلي اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى وفي هذا المقام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري والاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر ع وعلي ابن ان رسول الله عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن الصادق ع قال سالته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا باس ولان الحاجة تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا تجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق او اجارة بثمرة مجهولة اشبه اجارة نفسه بثمرة غير الشجر الذي يسقيه ويمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جازت بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال نص وخرق اجماع بقياس نص اخر فلا سبيل اليه انتهى **قال** المص رفع الله درجته ف ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ع المؤمنون عند شروطهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من التمر والعنب فتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى **واقول** الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور جاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع دافع للاختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف **قال** المص رفع الله درجته خ ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحائط اولا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ع المؤمنون عند شروطهم **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلامه معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صح ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط المعتاد واما ما ذهب اليه مالك ان صح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون في حكم الشركاء فيجب تقدير اجرة له كسائر الشركاء بخلاف ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك حصة معينة انتهى **واقول** الظاهر ان في المسئلة اقوال ثلثة احدها الجواز مط وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مط وهو احدى الروايتين عن احمد وقاله بعض الشافعية لانه بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

لعمل

لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله على انا نمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة والثالث ما نسبه المص ههنا الى مالك من القول بعدم الجواز مقيدا ويتوجه عليه ما يتوجه على القائل بعدم الجواز مط مع زيادة عدم الفرق واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصدر الا عمن لا يفرق بين القدم والفرق لدلالته على انه يعتبر في الشركاء عدم علمه بعمل الحائط وفيه ما فيه فتامل **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف او الثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة ومالك لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي ص عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس ان النبي ص دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان والدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه لم يثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من الشاميين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد وردت احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة على المنع انتهى **واقول** قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله ص عن ذلك لكن فعله ص في خيبر هو الناسخ لمضمونها ومما يدل على ذلك روايات رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله ص على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسالوه ص ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله ص نقركم بها على ما شئنا فقروا بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان اخر فعل رسول الله ص الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح لقلنا ليس نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله ص مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت انه اخر عمله فصح انه نسخ صحيح متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه لم يات شيء ينسخه ولا يخصصه فان قيل انما صح عن النبي ص النهي عن ان يؤخذ للارض اجر او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف فلنمنع من اعطائها باقل واكثر قلنا لا يجوز هذا لانه اذا اباح ص اعطاءها بالنصف لهم والنصف للمسلمين ولهم ص فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء بما دون النصف داخل في النصف فقد اعطاها ص بالربع وزيادة وبالثلث وزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام وتحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير لفظ الاجارة جائزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي ع وسعد بن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وال علي ع وال ابي بكر وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر ع ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي ع قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاؤا بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر ع عامل رسول الله ص اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع هذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله ص حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله ص من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي جميعا عن الصادق ع في الصحيح ان اباه حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم عليهم قيمة فقال لهم اما ان تاخذوه وتعطون نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق ع عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشطر وكذلك اعطى رسول الله ص خيبر اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق ع قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع والخمس وعن ابن مسكان عن الصادق ع قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل الفضل الا انما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ولان هذا اصل تميز بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

واذا كانت الارض بين النخيل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروى عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي
في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الارض البيضاء لما روى رافع بن خديج قال
كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلى الله عليه وآله انفع قلنا
قلنا ما ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة باسا حتى سمعت
رافع بن خديج يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وآله من كانت
له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث وربع
ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار قد
اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب لان حديث رافع تضمن النهي
عن كراء الارض بثلث وربع ونحن نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بما يخرج منها او ببعضه والنزاع انما هو في المزارعة وهي غير مندرجة في الحديث
والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة لان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر لئلا
تتنافى الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل خبرنا
قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن
ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت
لطاوس لو تركت المخابرة فانهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينه عنه ولكن قال لان يمنح احدكم
ارضه خير من ان ياخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الاطلاق ومنها اضطرابه في المسند
عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب طراحها واستعمال الاخبار الواردة في شان
خيبر فانها تجري مجرى المتواترة التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم سلامته عن
المطاعن وعدم قبوله للتاويل وتعذر الجمع فلا بد وان يكون احد الخبرين ناسخا للاخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة
رسول الله صلى الله عليه وآله ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان تاول له الشافعية
بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تاولناه فانه للدليل ولان ما
ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين من اهل البيت عليهم السلام دون ما تاولوه ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى ذلك عن اهل بيت كل بيت بالمدينة
وعن الصحابة واهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا
فساده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة او نقول ارض فجاز
المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى
الزرع اكثر منها الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم تضمن الخطاء لان فيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن امر كان
لنا نافعا والنبي صلى الله عليه وآله لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فقه المسألة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال** المص رفع الله درجته مي ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز
وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر بالحنطة
او الشعير ووصف ضبط كما في السلم صح والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعدم الوصف انتهى **واقول** ان
اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع انه مردود على ما نقله قبيل ذلك في تقرير مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان
مالكا افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف بالضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز للفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جائزا عنده فلا يجوز
حمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء
الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرعه ما ضرره مثله او دونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البر لم يزرع السمسم وبالعكس
جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **واقول** قد جرت عادة الشافعية
والحنفيين والمالكيين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا ما امرهم ذلك مع ان للشافعي واضرابه كثيرا من الاقوال الذي لا يعرفه الا النحارير
من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقتصرة لما وقع عليه الفتوى
بين متاخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي بجواز بيع الجزر في الدين قول له غريب لا يعرفها
من صحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى **قال** المص رفع الله درجته **الفصل العاشر في الهبات وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى**

ذهبت

ذهبت الامامية الى ان القبض بدون اذن الواهب يكون فاسدا وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع
قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لسكوته الدال على اذنه ورضاه انتهى **واقول** يتوجه
كلام المص قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب لاصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المص في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار
ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري
المبيع من يد البايع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه واما هنا فانه غير مستحق
فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن
وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام
من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعا فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه
وما يتضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبول
والقبول تضمنها الايجاب وانما القبول تثبته الشرع الموجب للقبض لم يوجد لفظه ولو وجد لفظه لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى
ان الايجاب جوابه فاقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظرا شاهدا لقبضه فهو خلاف فرض المسألة
وان اراد كونه في مجلس حضره الواهب وان كان الواهب عند قبضه كان في زاوية اخرى من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن نظهر
ان عدول الناصب عما ذكره المص في التذكرة موافقا لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرار من المطر الى الميزاب **قال** المص رفع الله درجته
ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي صلى الله عليه وآله للوزان زن
وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع
فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع وهو يتعذر في حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة
مشاع فيقول ابو حنيفة ذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى **واقول** ما ذكره من ان قبض الجميع لا يمكن في حصة الغير تم لانه لا يمنع في بيع المشاع
اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك اخر كالبيع وانما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم يتعرض لما اشار
اليه المص بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه وكذا في
امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا يعلم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا يقسم مع انه تنفذ الحكم
عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلى الله عليه وآله بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط
موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البايع فينبغي ان يكون ذلك هبة من جانب البايع الظاهر
من حاله غالبا الغنا بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الافتقار فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد و
الاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت سلمه او لم يسلمه قضى به قاض او لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض
الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز
الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى **واقول** جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث قد ورد عند السؤال عن كيفية
وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه من لزومه مع ان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته **د** ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف
على الفقراء والمساكين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط
ان يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية جاز الاقتصار على ثلاثة منهم وعلى قبيلة تنحصر لزم تعميمهم بعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل
المذهب على ما هو عليه انتهى **واقول** قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة العراقيين من الشافعية في ذلك ويجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف
في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر في صحته قولان كالوصية لهم اه وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا
ينحصر جاز الاقتصار على ثلاثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة
يتعلق بالباب احدها الوقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلاثة اه نعلم ان الناصب اغمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة
الثانية حاذفا عنه قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول بينهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على
ما هو عليه لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اتيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المص في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي
الشافعي حيث قال اذا وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وايل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة

ولا بهاجهة قربة وجهة صحة تمليك فجاز لو وقف كالمحصور لان من صح الوقف عليه اذا كان عدده محصورا صح ان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين
ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين جاءا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم
وحصرهم كالوقف على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة
فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم وعلى اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح ايضا خلافا له ولو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اختاره
انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **هج** ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقفه وقفه لم يزل ملكه عنه
وقال ابو حنيفة اذا صلوا او دفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجدا الا ان يكون في نواه و
نواه ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة
على رضاه **واقول** هذا الجواب مني في الظلام وتوجيه لكلام ابي حنيفة بما هو احد سهام الطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود
على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم

قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريث خمسة
عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم اخو الاب
للام واولاده وبنات العم واولادهن والجدة ام الاب ام الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا
على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى ومن يأخذ بالرد عليهم فلو مات
وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والاخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من يأخذ بالرد
اولى من اولي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاقا
وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فميراثه لبيت المال وقد خالف
في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان عليا عليه السلام ولد آدم وقال رسول الله ص ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال
لا تزرموا على ابني هذا بولا لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن ع بال في حجره فارادوا اخذه فقال ذلك وقال ع ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين
فئتين من المسلمين عنى به الحسن ع وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال ع الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي ع ورث الخال و
الاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب
من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلثة الخاصة او فضل
شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به انه يرد الفاضل منهم عليهم
يورث ذوو الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية
بالعكس ودليل الشافعي ان النبي ص جعل الولاء لمن عتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة
بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي ص بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه
الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث واية الخلاف بين المذهبين ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث
ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله ص انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله
واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبه من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب
انه ولد في التحنن والاشفاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت
بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى ع ولد آدم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين
هما ولد رسول الله ص لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة ع تولدت من رسول الله ص ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم
ان الشافعي قائل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريثهم ذوي الارحام لو كان لوراثتهم فلم يقدمون
الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي ص
فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القرآن اشتمل على آيات من احكام الفرائض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والآية التي
تليها وآية الكلالة ولم تشتمل الآيات على جميع الفرائض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم ما لم يجدوه منصوصا
وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسائل الفرائض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرائض اصول خاصة واكثر
في اصولهم واهمها ما سياتي من مسألة العول والتعصيب فبسببهما باين الفرق المشهورة الآن وان كان لهم فيها موافق من غيرهم كما ستعرفه انشاء الله

واهل

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما في بيت النبي ص اذا تمهد هذا فلنشر الى بيان معنى الارحام في الآية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم
لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انه استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك
لانهما مما يتراحم به ويتعاطف تقول وصلتك رحم من اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء
الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى آخر وضع هذا اللفظ
ووجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل يعد
احدهما ذكرا والاخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم وكذا تحريم الجمع بين العمة محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن قطيعة الرحم
وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد الشخص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا لكان
جميع الناس قرابة لاشتراكهم في آدم ع اذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطف ذا رحم
على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة فان في الارث كما دل عليه قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض الآية
طبقات ومراتب مترتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية
يستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام عم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذا رحم تشكيكا
منه في لفظ ما التمسوا لا ترديدا منهم بين الامرين ومع ذلك يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على
ان ولد البنت ولد في الاشفاق لا في الميراث وانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب ففيه انه مردود بان انتفاء مثليته ولد البنت
لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي الولدية ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلوما من خارج مما يخصص قاعدة تشارك
الاولاد في الميراث ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا ووارثا كما توهم الناصب للزم تكذيب الله تعالى في
سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما رواه الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شمت بالنبي ص عند وفاة ابنه عبد الله
عنه بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والاشفاق دون من كان ولدا حقيقيا لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه
الآية وآية المباهلة اعني قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المص صريحة في
ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر واحد من اجلاف العرب وهو قوله شعر بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والآية محمولة على حقيقتها ويمكن ايضا ان يكون
للشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك تبجحا وعضدا له منهم كما قال الاخر شعر فان ابن اخت القوم مصغى اناؤه اذا لم يزاحم خاله باب جلد
ونظير هذا قول العجم خواهرزاده نابدخربد وبسنان نابدكشت واما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما مر من ان في الارث طبقات
ومراتب مترتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف**
رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي ص تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه فقط
ولد الملاعنة امه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف
الميت ولدا او ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام ومنهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى والاثنين فصاعدا من
اولاد الام بالتسوية والثاني السدس اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام انتهى
واقول مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذت المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا
في البنت عند انفرادها فلها النصف بالتسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والايراد
متجه عليه كما ذكره المص والناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المص يدل على ان مخالفة
الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وح اثبات ان الشافعي يورث الام دون الاثبات انه يورث البنت لا يجدي
في دفع ايراد المص بل هو غلط آخر فتدبر **قال المص** رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا
في ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقوله ع الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله ع الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث
اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله ص انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روي في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثوا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور فقال رسول الله ص وهل ترك
لنا عقيل من دور وما ذكره من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين فولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم انتهى
واقول احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اضافات الناصب وانما المروي عنه لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضي
ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي ع انه قال نرثهم ولا يرثوننا الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذي
ذكره انما هو اجماع النواصب لا اهل البيت الذين هم ابصر بما فيه مخالفون لذلك وقد صرحوا بان عقيلا انما باع تلك الدور ولعله مال لانه تعصب
مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال علي ع في بعض كلماته انه جلف جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيده عدول عن علي ع الى معوية ويدل على
ما ذكرناه ايضا ما يشعر به نقل الناصب من بيع دور رسول الله ص ايضا لظهور انه لم يكن لعقيل ارث في بيت رسول الله ص سيما في حال حيوته ص
واما ما ذكره من ان قوله تع يوصيكم الله في اولادكم خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس منا حتى يدخل في الخطاب فمردود بما مر من ان الكافر مخاطب
بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد فالفرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس
منا حتى يدخل في الخطاب وهل هذا الكلام الواهي الا صادرا عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المص بحديث علو الاسلام
وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق ع قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تع
للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فذكر سبحانه
ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء
وقال الله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم وابن العم ايضا يلزمهم ان يكون ولد الصلب
اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا للابن سهمين من ثلثين ولكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن
ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي
الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا يعين
اولا ما يستغرقه ذوو الفرض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب من
قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس
من قضاء الجاهلية وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته
فلهم قرابة ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب
فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان
السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب وابن ابن فضلا عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز
كل المال ولا يذهب ابن بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب وفي مسايل الفرايض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فايدة في تعيين الفروض الخ مردود بان الفايدة ظاهرة عند اجتماع
ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور وعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مط واما ما ذكره بقوله فان
قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذوو الفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تع ورسوله ص فان هذا الرد واقع في غير صورة التعصيب
ايضا فافهم واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المص قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تع للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث
جابر دليل واحد لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منهما على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم
للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك والقايل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ
ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم الخ لا يدفع ما الزم القوم من مخالفة الاولوية
المستفادة من اية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء
الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته الخ مدخول بانا قبل ثبوت الارث ثم انفش ومن اين ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية
حتى يقال لزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا الا اول مسئلة ومصادرة على المط واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد
الصلب اضعف من ابن ابن العم بقوله لان السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه الخ مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي
وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقللن نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن
الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستر فيه لكن الناصب لم يعقل معنى كلام المص مع وضوحه فاتى بما لا طائل تحته كما ترى
ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسايل الفرايض وليس هذا مما يختص بالناصب الضعيف بل كان
شان امامه الشافعي ايضا في الفرايض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرايض انتهى هذا ولا باس علينا
ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة

العول

العول التي بعدها من امهات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم عليها يبتني معظم الفرايض واختلف الفقه على المذهبين اختلافا
كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفرض وقد كان في الصحابة من يقول به ابن عباس ومذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى الاعمش عن ابرهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الاخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المط في الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو دعوى انهم رووا عن النبي ص انه قال ما ابقت الفرايض فلاولى
عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد وهو انهم رووا عن ائمتهم ع الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول اما اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وجه الاستدلال انه اوجب توريث جميع النساء والاقربين وبطل القول بالتعصيب في المقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة ان القايل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تع حكم في الاية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الاية ان قيل الاية ليست على عمومها لانها تقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو باطل واذا لم يكن على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الاية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والاجماع مثله في الرجال ويؤيد
عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثون شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وقد تقدم عمومها الاية
الدليل الثاني قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تع حكم بالاولوية
لبعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون في الوارث بانه اولى الارحام
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخ واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطتين وهو بواسطتين و
اولاده بوسايط وثانيهما انه تع حكم بان اولى الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما اولا فللعموم الذي يدخل فيه الميراث
واما ثانيا فلما نقل من ان الاية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما نسخته ومن ههنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها وان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع نزولها بعد علم نسخها الدليل
فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تع في كتاب الله فالمراد به حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي ص كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله ص في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهرة ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فاقتضى الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القايلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث اخر والمقتضي بط والملازمة تظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي و
هو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود اخر بل المعلوم من
دين النبي ص انه مع وجود الوارث الاخر اما ان يتساويا او يمنع احدهما الاخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن الابن فهو اولى
منه فلذلك ورثناه وشاركته اخته للاجماع على المشاركة قلنا اما حديث اولى عصبة فسنبين ضعفه وعلى تقدير تسليمه كان ينبغي ان يحوز الابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته اذ هو اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فالاولى
ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الالزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته ان قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين والابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والاية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر فيه الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه اولا الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرتك ان عليا ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر الباقر

كتاب الفرائض التي هي املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده توجد فيها رجل مات وترك ابنته وامه للبنت النصف ثلثة اسهم وللام السدس سهم يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرات فيها رجل ترك ابنته واباه للبنت النصف وللاب السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فايدة في الاكثار منها فانه المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا الى اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تعالى لو اراد توريث نحوهن اكثر ما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب وبيان الملازمة انه تعالى لما ورث الابن الجميع لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفروض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فايدة الثاني قوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امراتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني وجه الاستدلال انه ذكر بانه لما خاف ان يرثه عصبته سال الله تعالى ان يهب له ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر مزية الرابع هو عمدتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهيب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرايض باهلها فما ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة هذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل يوم احد فجاءت امراته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهما المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله في ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الاية فدعا العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذا نص ايضا واجيب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من ازالة صاحبه عنه لم يجز النقص فما المانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى لكان النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المقصود من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة باية اولي الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لدلالة اية اولي الارحام عليه وانما قلنا ذلك لان الله تعالى لم يمنع في الاية من الرد والا لم يحصل النزاع وقد دلت اية اولي الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بعموم الايتين اولى من طرح احديهما لدلالة المفهوم التي هو من اضعف الادلة واما ثالثا فلانه لا بد من رد الفاضل على شخص بدليل والا لادى الى القسمين وسيبطل الخبر المقتضي للرد على العصبة واذا بطل لا يتعين الرد على اولي الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت لم يسم لها اكثر من النصف فلا يزاد عليه واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع وقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها ابنة لم يكن ولدها معدوما واذا وجد انتفى الشرط لاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كونه ذكرا طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى من بركتها وكراماتها ما راى دعا ربه فقال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله افضل منها ولو نزلنا قلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان بنو عم او بنات عم لم يرثوه بالعصبة بل لكونهم من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا البوم لا توريث العصبة مع ذوي الفرض لا مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبة طبعية كما لا يخفى من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرع شرع من قبلنا ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا ناسخة للشرايع وما يوافق منها كان مسبوقا على وجه لا تفاق لا لاستصحاب على ان الاية حجة لنا الا لم لان قوله وكانت امراتي عاقرا اي التي تقتضي لها ولد ثم لم يخف الموالي من ورائه اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجوه احدها ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد البربري قال حدثنا بشر بن هارون قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفين عن ابي اسحق عن قارية بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس حديث يرويه اهل العراق عنك وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرايض فلاولى عصبة ذكر قال امن اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك اني اقول ان قول الله عز وجل اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفين اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيها انه يقتضي خلاف ما هم عليه في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت اختا واخا فمقتضاه ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقسمون الزايد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف

بنتا واختا وعما وهو يقتضي ايضا توريث العم دون الاخت وهم يعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب فمقتضاه توريث الزايد للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون به بل يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض بها الزام فلا يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدق اسمهما على بنت الصلب وبنت الابن باطل لانه لو تم ذلك لزم التساوي فيهما ولا يقولون به كما يصدق انه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الايتين ثم لم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه لم يرو الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم معارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم النقل مشترك وقد الزمهم اصحابنا بالزامات شنيعة مترتبة على هذا القول مذكورة في المطولات ولا يخرج لسنة هؤلاء حديثهم الى بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وآله المشهورين بحب الغدر وبالاذكار او الى بعض التابعين الذين اتفقوا هم في الامة تاجيل الخبر بنواد ذلك في نظر الجهال وهو تمويه في ابهامهم انتساب فقههم الى سنة الرسول المفضال فانك اذا تاملت في حالهم ومقالهم ادنى تامل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي صلى الله عليه وآله ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من اله واصحابه العظام وانما هم اهل سنة معوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن بافعال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان من الله ورسوله قادهم الى ذلك وهذا ميراثهم بالتعصب من العصابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف والاصرار في الشقاق والخلاف انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا ونصفا وثلثا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب فقيل له لم اشرت عليه فقال هبته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك للضرورة الداعية اليه لاجتماع الفروض فتارك العول تارك امر الله تعالى لان الفروض اذا زادت على المال كيف يحكم فيها ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يقال الا عند الضرورة الجالبة الى مخالفة النص واما ما ذكره ان اول من اعال في الفرايض عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يشير الى عمر لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا فلا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه ولا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد صحة قوله انتظام كلامه عند دعوى الاجماع حيث ادعى اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعالى فانه لا يحسن ان يقال في تارك الاجماع انه تارك امر الله تعالى وانما يقال انه خالف الاجماع وبالجملة لا يلزم من خلاف الاجماع الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك تم لما ذكره المصنف من اظهار ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد دخوله فيه ولا مردود بان دخوله فيه اولا لو سلم فقد ظهر انه كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعواه ان ابن عباس كان تلميذ العمر الجاهل الذي قد مر انه اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور القول بعدم العول هو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين له مرجح هو حصول النصيب الادنى للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو ولنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص عليها استوى دوا السهمين في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المالوف من الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج والالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسئلة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسئلة وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امراة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين الثلثين فان بدات بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدات بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فقالوا باي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه وقد اتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين ياخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين عليه السلام وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهما السلام ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها فاما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى لمال نصفين وثلثا او ثلثين ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يؤدي الى التناقض والاغراء بالقبيح وهما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية للبنتين ليست ثلثين بل ثلثا وخمسا وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد سمى الخمس باسم الربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعني بالاغراء الا ذلك الثالث انه لو ثبت وجب كون الذكور اكثر سهاما من الاناث

بطل العول المقدم حق باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة تظهر فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين وابنا او زوجا واختين لام واخا لاب ففي الموضعين يعطى الابن والاخ الباقي ويستفد ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما خالف صريح القران فهلا يلتزم فيما يوافقه واما المنقول فهو لعدة من طرق الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف عن ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي ع انه قال الفرايض من ستة اسهم الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج ولا يحجب الام عن الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث الا الوالد والولد والدية تقسم على من احرز الميراث لدلالة من هذا الحديث اي قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا عن هذه السهام وفي حصره الثلثين والنصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الا في اربعة وعشرين وربع وسبع في الصحيح اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرايض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس رض رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحصيري قال حدثنا يعقوب بن ابرهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني الزهري عن ابي عبد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرايض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون ان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا وثلثا وربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما اجد شيئا هو اوسع لي ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها عنه شيء فهذه الفرايض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرايض عن ذلك لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هيبته والله وكان امرأ مهيبا قال الزهري والله لولا ان تقدم ابن عباس امام عدل كان امره على الورع امضى امرا وحكم به وامضاه لما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رض وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمه الله عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء ورووا ايضا عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان الله تعالى لم يذكر في كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته ع في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر منها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة ورووا عن ابن عباس رض نحو ما تقدم وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال هذا ما ليس فيه اختلاف اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثر اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند العايل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح فكان ادخاله على الجميع عدلا الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى الف فانها على نسبة انصبائهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع التركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصف تركته لواحد وبنصفها لاخر وبثلثها لثالث على طريق العول فانه يلزم بالتحاص بالعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن ديونهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزءا يجري مجرى المعين اما الثاني فما رواه عبيدة السلماني قال كان علي ع على المنبر فقام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المراة تسعا وهذا صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عن علي من انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع يترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل او الاستصحاب فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكره من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية وهو تصريح الموصي بارادة العول المجب

اتباعه لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه فقد امر الله تعالى هنا بالعول لو قدرنا نذر امر به في الفرايض نظرا اليه وانما الكلام مع عدم الامر فكيف يقاس غير المامور به عليه وعن الثالث بالفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة الاف وعشرة في مال واحد ولا يعده العقلاء محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يبقى احد من الديان قبل استيفاء مجموع حقه بل البعض بخلاف الارث ولو فرض قدرة المديون على ايفاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان بجميع يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وابراؤه منه بخلاف الارث وعن الرواية بالطعن في سندها اولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا الحسن بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن وقال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد ص اعط هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي ع لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي ع على ما راى عمر قال عبيدة واخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين والباقي رد على البنتين قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي ع هكذا فاي حجة فيه وقوله على ما راى عمر وان كان يحتمل الظاهر اقراره على ما راه لكن ظاهر عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما لا يخفى ومن وقف على سيرته في زمن خلافته كلها ظهر عليه ان انقياده الى حكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على تخطيه ومعناه صار ثمنها الذي فرض الله تعالى لها تسعا عند القائل بالعول ولهذا اجاب عن بعض الفروض وسكت عن الباقي او خرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرانية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر الشيخ ره في التهذيب منها في المسائلين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متاخري الجمهور في هذه المسألة والاحتجاج بكلامه وكذا الزم راينا ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى ولا عول في شيء من مواريث الفرايض وهو ان يجتمع في الميراث ذوو فرائض مسمى لا يحتملها الميراث مثل زوج وزوجة واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين او لاب واخوين لام او زوج وابوين وابنتين فان هذه فرايض ظاهرها انه يجب النصف والثلث ونصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم ورتبوا ذلك على ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم قالوا فنجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو واحد من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة وهذا خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول اول من قال به زيد بن ثابت ووافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود بغير هذا وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحابهم هؤلاء القوم اذا اجتمع لهم على شيء كان اسهل شيء عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافه شذوذ وان خصومهم ليرثون لهم من تورطهم في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو لنا عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا ننكر بالكذب ثم لم نذكره لا علينا ولا لنا روينا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من عال في الفرايض واكثر ما بلغ فالعول مثل ثلثي راس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا القول وانه محدث لم تمض به سنة من رسول الله ص وانما هو احتياط ممن راه من السلف رضي الله عنهم به الخير وقال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرايض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله هو ابن المديني نا يعقوب بن ابرهيم بن سعد بن ابرهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا ابي عن محمد بن اسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال دخلت انا وزفر بن اوس على ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرايض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا فالنصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرايض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرايض ودافع بعضها

بعضا وكان امرا ورعا فقال والله ما ادرى ايكم قدم الله عز وجل ولا ايكم اخر فما اجد شيئا هو اوسع من ان اقسم بينكم هذا المال بالحصص فادخل على
كل ذى حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وايها قدم وايها اخر يا ابن عباس
قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن
لها الا ما بقى فذلك الذى اخر فاما الذى قدم فالزوج له النصف فان دخل عليه ما يزيله رجع الى الربع لا يزيله عنه شئ والزوجة لها الربع فان
زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شئ والام لها الثلث فان زالت عنه بشئ من الفرائض ودخل عليها صارت الى السدس ولا يزيلها
عنه شئ فهذه الفرائض التى قدم الله عز وجل والتى اخر فريضة الاخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن الا ما بقى فاذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما اخر بدئ بمن قدم فاعطى حقه كاملا فان بقى شئ كان لمن اخر وان لم يبق شئ فلا شئ
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس ان تشير عليه بهذا الرأى قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا انه تقدمه امام عدل كان امره على
الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من اهل العلم اثنان فيما قال فبقول ابن عباس قال ابو سليمان وجميع اصحابهم وغيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب الى العول فوجدناهم ما ذكروا عن عمر من انه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من اخر وزاد المتاخرون منهم ان قالوا ليس بعضهم اولى بالحطيطة
من بعض فالواجب ان يعموا بالحطيطة وادعوا على من ابطل العول تناقضا فى مسئلة واحدة فقط ما لهم حجة اصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم فى
شئ منه اما قول عمر ما ادرى ايهم قدم الله عز وجل ولا ايهم اخر الله فصدق وهو مثله لم يدع ما تبين له الا انه على يقين وثلج من ان الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فان كان خفى على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد غاب عن عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الكلالة واشياء كثيرة فما كدح ذلك فى علم من علمها واما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لان المال لو اتسع على ما توسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم ابدا حتى يستوعبهم وليس كذلك من الغرماء فان كل ما خلق الله تعالى فى الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لاكثر من نصفين او ثلثة
اثلاث او ارباع او ستة اسداس او ثمانية اثمان فمن الباطل ان يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس فى الوسع ومن الباطل ان يكلفنا
مع الخروج من ذلك والمخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه واما قولهم ليس بعضهم اولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح اريد فيه ما ينقض منه
وهو الان يوجب حط بعضهم دون بعض بنص وضرورة ويبقى اليهم هنا ايضا ولا لكم ان تحطوا احدا من الورثة مما جعل الله تعالى باجتهادكم
وظنكم لكن بنص او ضرورة واما دعواهم التناقض من المانعين من العول فى المسئلة التى ذكروا فسنذكرها ان شاء الله تعالى ونرى انهم لم يتبينوا نصو
فيها اصلا فاذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب ان ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس فى الخبر الذى اوردنا من طريق
عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة فى ذلك بما لا يقدر احد على الاعتراض فيه اول ذلك اخباره ان عمر اول من اعال الفرائض باعتراف
انه لم يعرف مراد الله تعالى فى ذلك فصح انه رأى لم يتقدم به سنة وهذا يكفى فى رد هذا القول واما ابن عباس فانه وصف ان قوله فى ذلك هو نص القرآن
الحق وبين ان الكلام فى العول لا يقع الا فى فريضة فيها ابوان وزوج وجد واخوات وبنات فقط او بعضهم ولا يشك ذو مسكة عقل فى ان الله تعالى كره
قط اعطاء فرائض لا يسعها المال فوجدنا ثلث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس احداها التى ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى قط عن فرض
مسمى على من حطه عن الفرض المسمى الى ان يكون له الا ما بقى والثانية انه بضرورة العقل عرفنا انه تقديم من اوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن
يمنعه من الميراث مانع اصلا اذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث لانه من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما
جعل الله تعالى له وكل من قد يرث فبالضرورة ندرى انه لا يرث الا بعد من يرث لا بد وجدنا الزوجين والابوين يرثون ابدا على كل حال
ووجدنا الاخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن الا بعد ميراث من يرث معهن والثالثة ان ننظر فيما ذكرنا فان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم
ايقنا ان الله عز وجل اراد بهم فى تلك الفريضة نفسها بما سمى لهم فيها فى القرآن وان وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا فمن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع اهل الاسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على انه ليس له فى تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى اتفاقا قطعنا ان الله تعالى لم يرده قط
فيما نص عليه فى القرآن فلم نعطه الا ما اتفق له عليه فان لم يتفق له على شئ لم نعطه شيئا لانه قد صح ان لا ميراث الا فى النصوص فى القرآن ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له فى القرآن وقالت طائفة ليس له الا بعض المسمى فى القرآن وجب ولا بد يقينا ان يقضى له
بالمنصوص فى القرآن وان لا يلتفت الى قول من قال بخلاف النص اذ لم يات فى تصحيح دعواه بنص اخر وهذا غاية البيان ولا سبيل الى شذوذ شئ عن هذه
القضية لان الابوين والزوجين فى مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول ان الواجب لهم ما سماه الله فى القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم الا بعضه
فوجب الاخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه واما البنات والاخوات فقد اجمع القائلون بالعول والمبطلون له من اهل الاسلام لهاتين الطائفتين ثالث ولا
يمكن ان يوجد لهما ثالث اذ ليس فى الممكن الا اثبات او نفى على انه لا يجب فى جميع مسائل العول لهن ما جاء فى نص القرآن لكن ما بعض ذلك واما الاتفق وكان
اجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة اذ لم يات به نص فوجب ان لا حق لهن بالنص ان لا يعطوا الا ما صح الاجماع لهن به فان لم يجمع
لهن على شئ وقد خرجن بالاجماع بالضرورة عن النص فلا يجوز ان يعطين شيئا بغير نص ولا اجماع وهذا بيان لا اشكال فيه وبالله تعالى التوفيق

المسئلة التى ادعوا علينا فيها التناقض فهى زوج وام واختان لاب وام واختان لام ومسئلة اخرى ادعوا فيها التناقض على بعضهم دون بعض وهى زوج وام
واختان لام فقالوا فى هذه المسئلة اكل هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى فى شئ من الفرائض وليس ههنا من يرث مرة بفرض مسمى
ثم يرث مرة ما بقى فيستقل او يؤخر فقالوا فالاولى الاخوات من الشقائق او للاب فقط وللام فقط ممن قد يرث وقد لا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط
بعض واثبات بعض قال ابو محمد اما مسئلة الزوج والام والاختين للام فلا تناقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد ترثان بفرض مسمى مرة وقد لا
ترثان الا ما بقى ان بقى شئ فلا يعطيان ما لم يات بنص لهما ولا اتفاق وليس للام فيها الا السدس لان للميت اخوة فوجب للزوج النصف بالنص
وللام السدس بالنص وكذلك الثلثان وللاختين للام الثلث بالنص ايضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم فى هذه الفريضة بلا خلاف من احد يختلف
فى حظهم فوجب توريثهم بالنص والاجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب فى هذه الفريضة
الثلثين ولا نص لهما بغيره ولم يجمع لهما على شئ يعطيانه فاذ لا ميراث لهما بالنص ولا بالاجماع فلا يجوز توريثهما اصلا واما مسئلة الزوج والام
والاختين للام فانها لا تلزم ابا سليمان ومن وافقه ممن يحط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة واما نحن ومن اخذ بقول ابن عباس فى ان لا يحط
الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الاخوة فنحن فيها وبالله تعالى التوفيق بان الزوج والام يرثان بكل وجه وفى كل حال واما الاختان للام فقد ترثان وقد لا
ترثان فلا يجوز منع من نحن على يقين من ان الله تعالى اوجب له الميراث فى حال وابدا لا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من نحن على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما نص الله تعالى عليه فان فضل عنه شئ اخذه الذى قد لا يرث وان لم يفضل منه شئ لم يكن له شئ اذ ليس فى
وسع المكلف الا هذا او مخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللام الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة
للام غيره اذ لم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص فى الباب ولانه نوع من البر
الاقارب اولى به من الاباعد كما قال تعالى ابدا بمن تعول ولانه صلة الرحم المامور بها وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ولان
الوارث قد يستحق التفضيل اما بسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه فى الامور الدنيوية فيقتضى
العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى انه يصح الوصية للوارث باجازة الورثة بعد موت الموصى ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو اجازوا فى حيوته او ادعوا الوصية و
ارادوا الرد بعد موته فلهم ذلك ولو اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روى فى الصحاح عن ابى امامة قال سمعت
رسول الله يقول فى خطبته عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذا الحديث
دليل عدم الصحة مطلقا وذلك انه قال ان الله اعطى كل ذى حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لانهم اخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق واما ما استدل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث بالاجماع فلا يستدل به لان الاجماع على عدم وجوب
الوصية مطلقا فضلا عن الوصية لمكان قرابته فالقياس يقتضى ان لا يدفع الزكوة الا الى العيال والحال انه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة للعيال وكذا ما
الوجوه العقلية انتهى واقول ما روى فى الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما ذكرنا انه مراد وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفى وجوب الوصية الذى كان
قبل نزول الفرائض وعلى نفى الوصية مطلقا بمعنى امضائها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الاية وتخصيص الوارث بالنفى على الوصية لانه
لولاه لاستفيد من الاية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصى واما ما ذكره من نسخ الاية باية المواريث فمردود بان الشئ انما ينسخ غيره اذا لم يمكن
الجمع بينهما وهو هنا ممكن بحمل الارث وايضا الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين
فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الاية بالاجماع ترى الفاضل التفتازانى اعتذر عن ذلك فى حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده
ايضا ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى
ولو اغمضنا عن ذلك وقدرنا حصول المنافاة بين الايتين فهذه الاية توجب الوصية للوالدين والاقربين ثم اية الميراث يخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذى لا يكون وارثا داخلا فى الاية وذلك لان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين او الرق والقتل ومن الاقارب من يسقط
فى حال ولا يسقط فى حال ومنهم من يسقط فى كل حال اذا كانوا ذوى رحم فاية الميراث مخصصة لهذه الاية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع
ههنا كدعويهم الاجماع على خلافة ابى بكر ومما ارتكب المتاخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكى عن بعضهم انه لما قيل له ان ما قلدت به الامام الغسل فى المسئلة الفلانية يرد على كتاب الله تعالى قال ان اصح كان هذا
هو المذهب فتامل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى لاقاربه الى من يعرف بين الناس انه قريبه وقال ابو حنيفة يعطى ذوى الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبنى العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب لا غير وقد خالفا العرف فى ذلك من غير دليل انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير والغنى والقريب والبعيد والمحرم
وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابى حنيفة الاقارب بالمحرم انه ينبغى فى العرف القريب الاقرب ما نقل عن مالك فهو ما نص لما نقل فى الفصل الثانى

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى واقول ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا اقرب لا
اهمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب لا ترب هو ظاهر وقد وجه ذلك بوجه اخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالقرابة في العرف بل القريب
من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة خطا لانه اذا اوصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا ثم كيف يكون الشخص من اقرب الاقارب
ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكر هاهنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان حاصل ما نقل في الفصل الثاني
عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسبه الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث ولا يدل على تجويز ذلك
الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك واضرابه من المتفقهة ليس ببعيد قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يصح الوصية
للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك احد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت ووجه ما ذهب اليه مالك
انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى واقول هذا الرجوع لا يخلو من ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك عن الميت اليهم
والثاني بط بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك احد بعينه فلا ارجاع اليه بغير قرينة غير جايز قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية
الى ان ما ترك النبي ينتقل الى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم
الله في اولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من ال يعقوب في قوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي
وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة ترث اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله صلعم وسيفه وعمامته حكم ابو بكر بذلك لعلي انه من جهة
الميراث ولو كانت روايتهم صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين ع بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطاء
من حكم بهذه الرواية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء
لا نورث سنة مشهورة رواها الخليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب في ايات المواريث فلا
مخالفة للنص واما ما ذكره من وراثة سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبورة والملك واما ما ذكره من تنازع علي والعباس
في بغلة رسول الله صلعم ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا للمال الصالح
فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه وشحنائه للصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى واقول ما ذكره اولا من ان السنة
المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة الخ مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل
ان يطلع غيره عليها وكيف يتاتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث وحده بعداوة اهل البيت وطمعه في كون فدك حبوة
لكن نقلنا سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان اه وقد روى
في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وان خبر ان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطي
كاف في التهمة ويدل على انهما لو ارادا اعطاها لفاطمة ع لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم
الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضا لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي ص وفاطمة ع
وعلي ع مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي وبالجملة كيف يبين رسول الله صلعم هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا
بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ما ذكرنا من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هناك ما ذكر في جامع الاصول من انه اخرج البخاري
ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفيء وسهم رسول الله
وفيه قول عمر للعباس وعلي جئتني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امراته الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب
انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ اية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يدفع ايراد المص عن باقي
علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا
في بحث الامامة واما ما ذكره من ان تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله صلعم وغيرهما من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث اه ففيه
ان من روى ذلك روى انهما اظهرا النزاع في ذلك من جهة الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع مستدلا بان عليا ع صاحب المنزلتين كما ذكره المص بمعنى انه متقرب
الى النبي ص بسببين لانه ابن عم من جهة الاب والام والعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لان امه غير ام عبد الله رض والمتقرب الى الميت بسببين وجهتين
اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين ع وابناؤهم ومن التابعين
سفيان الثوري وابراهيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض
الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايضا لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاق علي ع المال الصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه و

لاعطاء

لاعطاه واحدا من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي ع بالكل والقول بعدم استحقاق عباس لشيء من ذلك ازراء بجلالة قدره ولم اظن القول
به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين لبني عباس واما ما لمنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته
يتضوع والمقصد منه تقرير الحق في الخواطر قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيه بين
المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال ع في اسارى
بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هولاء السبي لاطلقتهم له وبعث النبي ص سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد يمامة فاتوا
وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر به النبي ص فقال ما عندك يا ثمامة فقال خيرا ان تقتل تقتل ذا دم وان تمنن تمنن على شاكر وان اردت المال
تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي ص شيئا ثم قال اطلقوا
ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل فجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤوا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو
عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعى رسول الله صلعم عليه ان لا يفلت فوقع في الاسر
فقال اني ذو عيلة فامنن فقال ع امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المومن من جحر مرتين فقتله بيده
وفادى ع رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى
بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جليها لم يظهر له الظهور بفعل النبي ص ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه مخصوص بزمان النبي ص انتهى واقول لا بد للتخصيص من دليل والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن
ان يتوهم من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في واقعة بدر فيكون شرعية المن والفداء مقصورة عليها ويكون تقدير قوله تعالى في تتمة
الاية حتى تضع الحرب اوزارها حتى تضع حرب بدر اوزارها وبطلانه ظاهر لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المص رفع الله درجته يا ذهبت
الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لم يسقط بموت النبي ص وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضاف بلام
التمليك وعطف بواو التشريك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ص ولو صح ما روي
عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي ص مخصوصا بحال حيوته انتهى واقول الجواب عن هذا ايضا ما اجبنا به عن سابقه فتذكر هذا وقد استدل على
ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي ص للنصرة لا للقرابة لما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلعم سهم ذوي
القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله صلعم فقلنا يا رسول الله صلعم
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال ع انا وبنو
المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشار الى نصرتهم واذا كان كذا دل على ان المراد بالنص يعني قوله تعالى
ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال يشير اليه ع لا نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت
ان النبي ع اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر
كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدته لفظا فلا يتناول اكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم
المجاز والرواية فما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غيرها ايضا من القران بان اريد به بعض العطية دون السهم
المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعضا من اقاربه المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية ايضا للنصرة
لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق
عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه معدودا في اقارب النبي ص ايضا
واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي ص في شطر من ايام الدعوة الى الاسلام الى ان
اظهر الله تعالى امره واظهر النبي ص وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايضا فكيف يتجه اظهار مزية بني المطلب على غيرهم بالنصرة
فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السفر
الى تجارة الشام وتزوج سلمى بنت تيم بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار وتولد من هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم لا يعلم بذلك
الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب فراى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق والاختيال فقال صبي منهم انا شيبة بن
هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سال عن شيبة حاله ولما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب
هذا الخبر الى اقاربه وتاسف على نسابه وغفلته عن ذلك فجمع اصحابه وجاء معهم ونزل محلة بني النجار وبعد الجهد الكثير اخذ شيبة معه الى
مكة فادخله الكعبة ولما سالته قريش ان هذا عبد لمن قال لهم هذا عبد ابتعته فلهذا سمي بعبد المطلب ووجه اولوية بني المطلب على باقي اخوانه في ميراث
عبد المطلب ان ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبد واعتاقه فكانه تعلق بين المطلب وبين عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره
من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله تشبيك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض
في القرب

اشارة الى خروج من عدا بنى المطلب عن بنى هاشم يرشد الى ذلك تشبيكه صلعم اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها فى الحج على ما روى من انه صلعم قال دخلت العمرة
فى الحج هكذا وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل منه دال على حقيقة دعوى الراوى المذكور لمساواته فى القرب مع بنى المطلب ولا دلالة لشئ منها على
ارادة النصرة بالجملة الدلالات الثلث فسقط الاستدلال مع ما ذكره عليه من سخافة المقال **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطر والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاءها للكافر ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع قياسه عليه قياس فاسد فبناء
الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان
عبدا او من ظاهره انه ليس من آل عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شئ وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر
غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو دفع الزكوة الى الامام
وفرق ثم بان ان المدفوع اليه كان كافرا او عبدا او غنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين في قت الدفع انه زكوة استرد ان كان
باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما اسنده الى ابى حنيفة ان الدافع متمثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لم يمتثل كما امر لانه مامور بوضع الزكوة فى محله فقبل التبين هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لتوجيه
عن استدلال المصنف بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطاء فيه عذرا
اما ههنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطل المصنف فى التذكرة بتطرق الخفاء ههنا كما تطرق فى الغنى كم من كافر يخبث نفسه ويكرد ديانها معلوم
واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة فى محله ان اراد به محله فى نفس الامر فهو ما كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد
محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفى فى شرطه بالظاهر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن
فلا يضمن لعدم العدوان فى التسليم المشروع فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الثانى عشر فى النكاح** وفيه مسائل الاولى
ذهبت الامامية الى انه اذا تواصى الزوجان بالكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضره الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب
لكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من الشرائط فى صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله صلعم اعلنوا بهذا النكاح وذهب الشافعى الى ان الاعلان
يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا فى عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل فى كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع
اشتراط ما ليس شرطا فى القرآن مع كون ما ليس شرطا فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة فى النكاح وذكر الشهادة فى البيع والدين مع ان الحكمة فى الشهادة فى النكاح
اكثر لما فيها من حفظ النسب ودفع التهمة والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى فى القرآن لانه مناف للحكمة و
قد ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة فى التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله صلعم اعلنوا بهذا
النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا فى واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو غمض عن ذلك فيدفعه ما نقل عن الشافعى من الاعلان
يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للآية بلا دليل يعتد به كما ذكره المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد
النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة
يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبى ان اراد
النبى ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضى ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك
ذكر المهر لانه العوض وحينئذ يصح البيع واستدل به على ابطال مذهبهما من الآية غير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبى وخالصة له كما ان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب فى وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوى مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
باعتبار مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه وان اظهر صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض بما يوجد فى الزنا ايضا فلا يكفى فى ذلك
مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المصنف على ابطال مذهبهما من الآية غير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبى قلنا لهذا قال المصنف
ان الآية مخالف لقولهما فانه اذا كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبى بمقتضى الآية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة فى غير النبى
يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب فى تقرير حاصل الآية حجة للمصنف كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله **قال** المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ او بنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا فى ذلك
قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان كل امرأتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احديهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات الاخ والخالة وبنات
الاخت ولا دليل على ذلك والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روى فى الصحاح عن ابى هريرة انه قال قال رسول الله صلعم

لا تجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما سر ثم ان لو رضى المرأة التى تأتيه فى الجمع فان احل الله تعالى للمرأة
لعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات فى الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
او نسخه بالخبر الواحد انه يكفى قدحا فى الخبر المذكور كون راويه ابا هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب وذكر اهل الصحاح لا يوجب
الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وانى يعتمونها وهذا مما لا يسمن ولا يغنى من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان لو رضى المرأة
آه مدخول ومعارض بكثيرها عدا تلك النسا المحرمات المذكورة فى الآية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولى فى نكاح بعض تلك فيمكن ان
يقال هناك انه اذا رضى المرأة واحلها الله تعالى فعدم رضى الولى واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت
عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا للعمة والخالة واهل البيت ابصر بما فى البيت وايضا المقتضى للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منفى
ههنا لان مع رضاهما ينتفى هذا المعنى فينتفى الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القرآن والاحاديث سالما عن المعارض و
الحاصل ان الحكمة فى ذلك مثل ما ذكر فى حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة
مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع تنفر عن التأكيد للمشاركة فى الخيرات ويحب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافى للمحبة والالفة
حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذى يتوقع وقوعه بين ذوى القربى فى ذلك ولا يؤدى الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن لما
كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتها بمثابة غيرة الاختين المتقاربتين فى السن غالبا
فاكتفى فى حفظ المودة بينهما باشتراط رضا العمة والخالة المورث لعدم حصول النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرناه ايضا ما رواه
صاحب الينابيع من قوله صلعم لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها انكم اذا فعلتم ذلك قطعتم ارحامهم وقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقى المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعى يجوز ذلك كله فيجوز
ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تعالى فى كتابه وكذا من يجتمع فيها سببا تحريم واسباب كامر هى اخت وبنت
بنت بنت وعمة وهى خالة وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك وقد قال الله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات
حقيقية لا تتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب فى الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف
اليه فيقال بنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما فى قولنا اخته من النسب ليفصلها عن اخته من الرضاع ولان التحريم شامل
لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف فى تحريمها بهذه الآية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم تحرم على الزانى وعلى ابيه وابنه وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا
حرمت امه وبنتها عليه ولا يحرم عليه الزانى وابنته من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهى ما روى ان رسول الله صلعم قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزانى وقد تقرر فى الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم فى الشرع للحقيقة
الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت فى الشرع تختص قطعا بالعبادة التى هى ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد
للفراش لا يكون ولدا فى الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولد واذا لم يكن ولدا يجرى عليه احكام الاجنبى
فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية فى حقيقة الشرع وهذا غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات
المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت فى شريعتهم ثم يزوجونها والشريعة المحمدية حكم بنفى ولدية المولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها
اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجايب ان مذهب المجوس ذاهب فى اشراك فاعل الشرع بجنس المسلمين وما احسن قول
شعر بجنس رافضى واعتزال يخلق الفصل بين المسلمينا فوا عجبا من التحليل منه مجوسى بجنس مؤمنينا ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية
لا يتغير بتغير الشرايع والاديان فمقول لغة لا يتغير كون الولد منه ما ذكر اعتبارا لاحكام الشرع فى حق هذا الولد هو التزويج والتزويج والتوريث ولتوريث
يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغى ان يعتبر
فى الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرايع
انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذى ذكره الناصب على ما فى المشكوة رواية عن عائشة انها قالت كان عتبة بن ابى وقاص
عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة منى فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخى وقال عبد بن زمعة انه اخى
فتساوقا الى رسول الله صلعم فقال سعد يا رسول الله ان اخى كان عهد الى فيه وقال عبد بن زمعة اخى وابن وليدة ابى ولد على فراشه فقال رسول الله
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه لما رأى من شبهه بعتبة فما راها حتى لقى الله انتهى
وقال الطيبى فى شرح ان الوليدة الامة كانوا فى الجاهلية يضربون الضرايب على الاماء فيكتسبن بالفجور وكانت السادة يأتونها فاذا
جاءت بولد ربما يدعيه السيد والزانى والحقه بالزانى ان تنازعا عرض على القائف وكان عتبة صنع هذا الصنع توصية انتهى اذا تمهد هذا فنقول
ان الحديث حسبما علم من شأن وروده وتقرير الطيبى اياه انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كامر مرتبط

ملازم لمالك منه مختص به كما هو مدلول لام الجارة عند التحقيق ولا ينسب الى الزاني الذي يدعي ابوته ولا يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات
ابوة مالك منه له كما ان قوله ص هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه ص قال لسودة
بنت زمعة احتجبي عنه لما راى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي ص قضاء بانه ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لان على هذا التقدير
كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكره المص في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع
هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث ونحوه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه بالزنا في نفس الامر عقوبة
له بما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله ص وللعاهر الحجر وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى
بل نقول ان في الحاق مثل هذا الولد بالمالك صاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في اذن امته
بالزنا واهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيد تحريم الانثى على الاب اتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا
وقد اشار المص الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية اتفقوا على انها لو ولدت ابنا حرم عليه ان ينكحها انما الفرق انتهى واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت آه مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقائق الشرعية
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع اول هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل
هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع ونفيه عمن فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه
لا دلالة فيه على وضع الولد لمن ولد على فراشه مختص بنفيه عمن لم يلد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالتها على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد او لبيت المال لا لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع المال فكذا
هناك وكما ان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا
هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذ لحكم الشرع بانه ليس بالولد آه لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد للزاني وقوله
الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحلون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها
مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها ومولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم
بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير وامة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا
لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا
المعنى مشترك بين المجوسي والزاني المسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك
الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق واني لهم العلم بخصوصية
الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من الزنا ثم كما سبق وقوله ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكا
صحيح آه مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة النوعية الناشئة عن المني واكتساب الصورة النوعية الحيوانية
جهة لاجنبية البنت عن الاب وخروجها عن كونها جزءا له وقد روي عنهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المائل للشعر
عربي بصل عن تجسام المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا شعر يحن ناصبي قاسطي لقد نادى امير المؤمنينا بانا ابدى من الالحاد قولا
يحل البنت للاباء فينا فواخيطا من الحاد قوما من الكفر يكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قوله نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام
الشرع في حق هذا الولد آه مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا له لان اتصافه بالولدية بمعنى حقيقي
ايضا مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله مطلقا في شيء من الشرائع السابقة حتى في شريعة
ادم ع مع ما كان في زمانه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام المص من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير
بالزنا وغيره وظهر ان اعتراضه ليس على الشريعة بل على الشافعي وما افتراه على الشريعة من تشريع الاحكام الشنيعة بتفريقه في ذلك بين الزاني والبعل
واختلاطه بالمجوس حذو النعل بالنعل **قال** المص رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من
العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى و **قال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ به ولا يتجدد بعد العدة انتهى
واقول ليس المراد في المسألة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تع ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب في توجيه ما ذكره مالك اذ على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من كان فسخه او تجديد النكاح بعده
وذلك ظاهر جدا **قال** المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ترتب عقده عليهن او لا

ولو

ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع ترتب العقد عليه ومعه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي ص لغيلان بن
سلمة الثقفي لما اسلم على عشرة اختر اربعا منهن وفارق سائرهن انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخول بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن تمام المهر ما بعد الدخول ونصفها
قبله ولو لم يكن المجوسيات والوثنيات مدخولا بهن تنجزت الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى **واقول** ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه اذ سيجيء في المسألة
الاتية ان انكحة الكفار جائزة صحيحة خلافا للمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد مخالف لاتفاقه مع غيره في ان انكحة الكفار جائزة صحيحة الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسألة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله ص لفيروز الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سائرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى التاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه مأول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير في امساك اربع منهن ويفارق الباقي سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوائل دون الزائد على الاربع
واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلاثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح ويكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله وفارق سائرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع كان ذلك النكاح واقعا على وجه
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل امره بالتزويج باختيار اوائل النساء وهذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القرائن تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قرائن تدل على فساده واحاد تلك القرائن وان لم يدفعه لكن يخرجه بمجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضا المرأة
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك اربعة من العشرة ومفارقة البواقي
والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبي ص والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصور فدل على ان المراد بالامساك الظاهر مفهومه السابع انه
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن قوله امسك امر
وظاهره للايجاب فكيف وجب ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح اصلا التاسع انه ربما اراد ان لا ينكحهن بعد انقضاء وطره من كون الحصر فيهن بل كان
ينبغي ان يقول انكح اربعا ممن شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كسائر نساء العالم العاشر الزوج انما سأل عن الامساك بمعنى
الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايضا لقوله ص لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور فعمدت الى اقدمهن عندي
نذنب وقدما ولوا وقوله ص لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما
تقدم من الوجوه وكذا الثاني لقوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ص والثالث
ههنا ابعد لقوله ص امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو نص في مذهبهم انتهى **قال** المص رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى ان انكحة
الكفار جائزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله تع وامرأته حمالة الحطب واقر النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعده
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرها ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى و **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع بها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقريره النكاح واختياره يثبت النكاح الجديد انتهى
واقول المراد من التقرير في قول المص واقر ابا سفيان آه تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل الاسلام واتباعه للنبي ص لا ما يبحث عنه في الاصول
من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا ما فعل احد فعلا بحضرة النبي ص حال نبوته فاقره ص ولم يمنعه عنه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي ص تقريره فلا يصح ان يقال ان تقريره نكاحهم يثبت النكاح الجديد وكيف
يتحقق النكاح الجديد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير بمجرد امر الله تع بان يتركوا مع ما دانوا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لا ان الشارع احدث نكاحا جديدا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تع اعلم بحقائق احكامه **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القرآن والاجماع والسنة النبوية اما القرآن فقوله تع فما استمتعتم به منهن

الظاهر انه سقط منه شيء

حقيقة في المتعة وايضا قرأ ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي ص وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر ثم صعد على المنبر وقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله ص وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه ص روي عنه متواترا انه رخص الصحابة في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين ع وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي سفيان وابن جريح وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وغيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه ذهب اليه كل جهة صحيحة عالم سنى بدليل قوى واباح الوطي لها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس فى الدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تع والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا موروثة ولقد قال تع ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليس بملك اليمين فالمبتغى لها يكون عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روي في الصحاح ان النبي ص قال لا نكاح الا بولي وعن عائشة ان رسول الله ص قال ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي ص انه قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث تدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل من ابن عباس انه رجع في اخر عمره من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجر الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح فمن الشواذ وليس بحجة واما ما استدل به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكر انه من محرمات عمر فهذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل هذا مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين ع كما انكر عليه باقي اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله متعتان كانتا على عهد رسول الله ص فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني عملت برأيي انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كادعائه من جملة غيرها وحيث كان الخابر خايفا قرن دعوى الاجماع بالاسناد الى عليها فقال لانها غير وارثة آه وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة فانهن ايضا لا يرثن وخروجهن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام و التخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث والقسم ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في التمتع بها فان النفقة تسقط مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنا بغير طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب تماما بل يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك العموم بالوجود الدالة فكذا ههنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف ينفى عنها اسم الزوجة بقوله تع الا على ازواجهم واي دلالة على ذلك واما ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان مقتضى الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تع عن ذلك علوا كبيرا لا يقال ان الاية قد نزلت عند نسخ المتعة والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تع لانا نقول ان الاية مدنية واردة قبل حجة الوداع والحل مروي فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند الشافعي وقد بينا ان المتعة زوجة قطعا فلا ينهض الاية حجة لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القران اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضان بما احتج به داود على مذهبه من قوله ع الايم احق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت ع مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم وبملك ايديهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضل والكمال كما ان المنفي في قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري وقد انكرها قال ابن جريح سألت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيدها ما ذهب اليه ابو حنيفة موافقا للشيعة والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها وتوكل في النكاح وتزوج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تع ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن وان النكاح خالص حقهن وهي من اهل المباشرة فصح منها كبيع امتها وانها تملك بيع امتها وهي تتصرف في رقبتها وساير منافعها ويفيد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما مدفوع بانه بعد تسليم صحة ما اخذه الدعوى فيه لا اختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدائم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهم فهو جوابنا اما

ورابعا

ورابعا فلان ما ادعاه من اجماع الصحابة على الحرمة اخرا مردود بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة اولا واخرا واما ما نقل من رجوع ابن عباس عن ذلك في اخر عمره فهو من المفتريات التي الجاهم نصرة المذهب الى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهبا مقررا له قد خالف فيه عمر الى اخر عمره لما حكم الشافعي بسقوط الحد عمن اتى بنكاح المتعة كما نقله عن الناصب فيما قبل ذلك واما خامسا فلان ما ذكره من ان الاية منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص آه مردود من وجوه الاول ان دعوى النسخ لا يجوز الا ببرهان لان كلام الله تع انما ورد ليتلى ويمتثل له ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لاحد ان يقول في شيء امر الله تع به هذا لا يلزم متى طاعته الا بنص خبر عن الله تع وعن رسوله بانه قد نسخ والا فالقول بذلك لا يجوز لان الاصل في الحكم الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في احكامه ونسخه فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رض قال كنا نغزو مع النبي ص ليس معنا نساء الا نستمتع فيها فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم فان قراءة ابن مسعود رض الاية المذكورة بعد اخباره عن حل المتعة صريحة في انكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي بتحريم المتعة فان متعتان كانتا على عهد رسول الله ص فانا احرمهما وانا اعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالانصاف وروى في جامع الاصول عن سبرة بن معبد قال عروة بن الزبير ان اخاه عبد الله قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة يفعل على عهد امام المتقين يريد رسول الله ص فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لارجمنك باحجارك انتهى ولا يخفى ان ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فانه قد عمي في اخر عمره وكان بهذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه على بلاد الحجاز وما والاها بعد موت يزيد بن معاوية فما تكلفه بعضهم من ان ابن عباس رجع عن ذلك انما هو قبيل الرمي في الظلام وروى عن ابن عمر قال كنا نتمتع بالقبضة من التمر والدقيق الايام على عهد رسول الله ص وابي بكر حتى نهى عنه عمر في شأن عمرو بن حريث اخرجه مسلم وهذا صريح في ان الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع ص وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الاثير الجزري في نهايته عن علي بن ابي طالب ع قال لولا ان نهى عمر عن المتعة ما زنى الا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت اية المتعة في كتاب الله عز وجل ولم ينزل اية بعدها بنسخها فامرنا بها رسول الله ص فتمتعنا مع رسول الله ص ولم ينهنا عنها فقال الرجل برأيه ما شاء قال البخاري في صحيحه يقال انه الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما معناه لقد يعني عمر ولم يقل يقال انه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى انه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى نزلت الا على ازواجهم وما ملكت ايمانهم ولا يخفى ان نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة الى القول بنزول الاية المذكورة لنسخ المتعة انما ارتكبه الراوي بمجرد توهم لكون الاية صالحة للنسخ فجوز نسبة القول به الى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه وقد عرفت ما فيه وروى عن سلمة بن الاكوع قال رخص لنا رسول الله ص في متعة النساء عام اوطاس ثلثة ايام ثم نهى عنها وروى عن سبرة الجهني انه غزا مع النبي ص فتح مكة قال فاقمنا بها خمسة عشر فاذن لنا رسول الله ص في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى ابو داود واحمد عنه ان رسول الله ص نهى في حجة الوداع عنها فتامل هذا الاختلاف العظيم في اثباتها ونسخها واضطرابهم في رواية نسخها وان النهي في خيبر والاذن فيها في اوطاس ثم النهي عنها بعد ثلثة ايام مع الحكم بانها كانت سائغة في اول الاسلام الى اخره لتلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الاذن فيها في فتح مكة وهي متاخرة عن الجميع فيلزم على هذا ان يكون شرعت مرارا ونسخت كذلك لا مرتين كما ذكره الناصب ونقل النيشابوري في تفسيره اكثر الروايات انه ص اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وقول من قال انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن الروايات انتهى واقول بل القول بالنسخ مرتين ايضا مما ارتكب لاجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيشابوري اراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان النسخ حقا لما اشتبه ذلك على الصحابة في زمن خلافة ابي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها ايضا فان عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي ولا خلاف في ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب ان يكون متعة النساء في حكمها ومن الحسن ما وجد في بعض كتب الجمهور من ان رجلا كان يفعلها فقيل له عمن اخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله ص انا احرمهما واعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فانا اقبل روايته في شرعيتها ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو انه لما لم يكن لدعواهم النسخ اصل عن الله تع ورسوله ص وانما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله انا انهى عنهما آه كما هو المأثور المشهور المذكور سابقا احتالوا لتوجيه ذلك تركا دعوى وقوع النسخ من الشارع ليتأتى لهم ان يقولوا انه لم يرد بقوله انا انهى عنهما انه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده انا انهى عنهما بنهي الشارع عنهما وزعموا انهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر عن ساير اهل الاسلام وافاضل سلاطينهم الذين لم يكونوا يهابوا عن احد من اهل زمانهم كخليفتهم مامون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي التميمي انه شنع عمر في نهيه عن ذلك وقال من انت يا جعل حتى تنهى عما فعله رسول الله ص وابو بكر الى اخر القصة لكن قد تواردت في هذا الاصلاح جماعة منهم من غير علم احدهم بخصوصيات ما وضعه الاخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى فخطر بالشنيعا لا يقصر عن اصل جرأة عمر في النهي عن ذلك من عند نفسه خلافا على الله تع ورسوله ص والحاصل ان القراءة المنقولة صريحة في ارادة المتعة والاجماع واقع على انها كانت جائزة

والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها وقد اختلف الامة في بقاءها والاصل والاستصحاب وعدم دليل واضح على النسخ وكونه على
خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل
من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائه الى زمان
عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روي في الكشاف بعيد بل موضوع صرح
كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واباحته حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حيوته ولو كان
لنقل ويبعد ظهور دليله له عند الموت وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يمنعوه عنه الى حين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقول
وهذا ما نقل غير القاضي وصاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت
من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا وسنة واجماعا ووجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السيد وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى
اخر عمره كما مر على ان في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها
ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع سبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب واحتيال
لرد ما احل الله بقول عمر والمحصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة ولم ير
مثله فالسلام على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رائحة من الاصول فيكون قوله
منسوخة بتخصيص لعقده فاسد مع ان هذا التخصيص انما يتجه اذا لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال
ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل
فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدائم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدائم
والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك ان لا يصلح حجة ودليلا
ولم يقصد منه المص الا التأييد واما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه ممنوع بما بينا
من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافة شيخهم غير تمام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان كون المتعة من محرمات عمر افتراء انما هو نكال
ما رد يكذبه صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر بدعة مع كونه حلالا لانكر عليه
الصحابة آه مردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبة غلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر عليا يرهبه الناس في المشهور باعتبار عظم
على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا ههنا وانكروا عليه في المواضع الاخر الذي لم يكن له فيها اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كانتا
على رسول الله صلعم بارد وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله صلعم لكان نسبة النهي اليه صلعم صريحا بان يقول
قد نهى عنهما اخر ادخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم قول من العجب
ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع
من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي ثم صار اجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى
فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من
مفترياته على الشافعي على دابه انتهى **واقول** ما نسبه الناصب الى الشافعي اما انه حق وليس ان ثبتنا واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه النظر في المطول
وقد نبهنا سابقا على ان الناصب يبني في القول والانكار على مجرد ما رآه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما تقرر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية
وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي مما لم يطلع على ماخذه لا يتجاوز عن مسائل خمسة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسائل الكثيرة
الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل
او كثر وقال مالك انه يتقدر باقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يتقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد
خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب
كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي صلعم ادوا العلائق قيل يا رسول الله ما العلائق قال ما يتراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بدرهم وقال لا جناح
على امرء ان يصدق امرأة قليلا كان او كثيرا وزوج امرأة على تعليم اية من القرآن بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول لا حد لاكثره ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة
وان لا يزيد على صداق ازواج النبي وهو خمسمائة درهم ووجه ما ذهب اليه مالك ان اقل ما يستبيح مالا هو نصاب السرقة لان القطع باستباحة المال وهذا
اوله فيكون مقدار الصداق ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان العشرة عدد كامل وبلوغ المال اليه يكون اقل الصداق انتهى **واقول** لا يخفى ان كل واحد

من دلي

من دليلي مالك وابي حنيفة منقوض بما لا يخفى اما الاول فيتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يستبيح مالا هو نصاب السرقة ولذا
مر لبيان انه لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع لازما باخذ المال الذي يكون نصاب السرقة اقل المال الذي مما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع فيه
من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العدد الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله
ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا شهرة للحديث الذي رووه من قوله صلعم لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم الزيادة
على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب ونحو ذلك هذا
وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت
التقدير الشرعي فيجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب
والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على تدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى
التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقديرهم قيم الاشياء واثمانها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة
العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقدرا في حقه فكذا اذا تعين بتراضي العاقد
مقدار من المهر وثالثا ان القول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه
من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون مرادفا للتقدير حكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص
اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا ممنوع بان هذا اذا ثبت
تردده بين الاشتراك والخصوص وههنا قد ترجح جانب الاشتراك بما علمت من البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض
بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال** المص رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا
طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب ونص بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا
لما فصل بينهما كالصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين والحق الثابت يدل على الوجوب وقال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا
على المتقين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض
فلا متعة لها لبقاء المهر او ابراءه وان لم يجب للتفويض فلها المتعة ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح حمل الامر على الندب لا على الوجوب لانه قوله
حقا على المحسنين ويفهم منه ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى **واقول**
يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم
مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبره بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد وظاهر ان الغالب اعطاء
المتعة ممن يرغب في الاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة
قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله ومتعوهن اذ ايفاء وجوب الواجب من الاحسان كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امرأة ودخل بها ثم طلقها فتزوجها نكاحها في العدة ثم اذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقت قبل الدخول
فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قوله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره
والحكم في المهر انه يتشطر بالطلاق بالدخول في جميع الصور ووجه ما نسب الى ابي حنيفة انه صح ان الدخول قد حصل في تصرف هذه المرأة فيجب الجميع وذلك لان
الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول
مجدد وتشطير المهر فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى **واقول** لا يخفى انه قد فرض ان المرأة قد حدث في الطلاق الاول عدتها من المهر المقرر في النكاح الاول
وان ما يتعلق بالنكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها بدله بعد ذلك طلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون
الاول تحكم غير معقول ويلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المرأة معتدة من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول
ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا ظاهر البطلان كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة و
اجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب
الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله صلعم لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صلعم في ولايم ازواجه واما ان الاجابة اليها فرض
فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم
وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله صلعم قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الرجل لم يتقل الذي

على ما هو عليه عرض انتهى واقول قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة ان في وليمة العرس قولان او وجهان احدهما انها واجبة لقوله في الحديث
الصحيح اولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب انه ينسب الى الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب ولعله يحمل الامر فيه على
الاستحباب وح يتوجه عليه ان حمل هذا الامر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الامر في حديث الاجابة على الوجوب تحكم بارد لا يليق بالشافعي ولا
باصحابه وبهذا ظهر ان المص لم يات في نقل مذهب الشافعي الا بما هو عليه اذ الظاهر ان القول بالوجوب المذكور في الروضة هو الجديد ما في القديم او في الجديد
او نقول قد ثبت ان القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب اصحابه كما عرفت لعل المص علم من كتاب اخر لهم ان ذلك القول للشافعي اما القديم او الجديد
هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رايت في كتاب التذكرة للمص ما يصدق ذلك حيث قال لا يجب الاجابة الى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا اجمع بل يستحب
وهو اشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة واما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فان الاجابة عنده واجبة قطعا ووافقنا مالك وله
على الاستحباب دون الوجوب لانه مادية فلم يكن الاجابة اليها واجبة كسائر الدعوات ولاصالة البراءة والقول الثاني للشافعي انها على تقدير عدم وجوب
اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الاجابة الى الوليمة ان دعي اليها اذا لم يكن فيها لهو
وبه قال العنبري وابو حنيفة لما روي عن النبي صلعم انه قال من دعي الى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج
مغيرا وقال من دعي الى الوليمة فلياتها وقال من دعي فلم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لان الضيافة الاكل وهو تمليك
لمال الغير … باذنه وعلى التقدير بعد ايضا انتهى قال المص رفع الله درجته

الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل

ا ذهبت الامامية الى ان الطلاق المحرم هو ان يطلق المدخول بها الحاضر زوجها معها الحايل حال حيضها او في طهر قد جامعها فيه فانه لا يقع وخالف فيه الفقهاء
الاربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن
عمر امراته ثلثا وهي حائض فامره النبي صلعم ان يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال له
ما هكذا امرك انما السنة ان تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطلاق المحرم
المسمى بالبدعي ان يطلقها في حال الحيض او في طهر جامعها فيه او قبل القسم اذا وجب فالطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت
الرجعة ان امكنت واما ما استدل به على عدم الوقوع من الاية فغير صحيح لان النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرنا في الاصول ان الشيء يمكن ان
يكون حراما وصحيحا كالصلوة في الدار المغصوبة لان كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو بعينه يدل على الوقوع لانه امره
بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج الى الرجعة ثم ذكر في اخر الحديث انه صلعم قال انما السنة ان تستقبل بها الطهر فدل ان خلافه بدعة لا انه لا يقع
ثم انه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه وهو رواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر انه طلق امراة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله صلعم فتغيظ فيه رسول الله صلعم ثم
قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها طاهرا قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان يطلق لها النساء هذا الحديث بنصه
فظهر انه ادخل قوله طلق امراته ثلثا ليستدل به على مذهبه الباطل الفاسد وظهر انه صريح في وقوع الطلاق البدعي وان كان حراما انتهى واقول
المذكور في كتب الاصول ان جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابو حنيفة والحنابلة واهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى ان النهي يدل على الفساد
مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه اولها ان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة
والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات ان كان راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او امر خارج عنه لازم
كبيع الحصاة والملاقيح والربا كان دالا على الفساد وان رجع الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب ان النهي عن الشيء لا يدل على فساده
لا يمكن دفع ايراد المص عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسالة الصلوة في الدار المغصوبة مما لا ارتباط له بما نحن فيه لان مبنى تلك
المسالة على اجتماع جهتي الامر والنهي وكلام المص ههنا فيما اذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس احدهما بالاخر قياس مع الفارق واما ما ذكره
من ان حديث ابن عمر يدل على الوقوع لانه امره بالرجعة الى اخره مدخول بان المراجعة المامور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول
ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله لم يرها شيئا صريح في عدم
وقوع الطلاق اصلا وايضا لو كان اعراض النبي صلعم على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك لمجرد انه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض زوجته
لاكتفى في الرد عليه … بقوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج الى تعليم كيفية ايقاع الطلقات الثلث ايضا باضافة قوله ان تستقبل بها الطهر
فتطلقها في كل طهر تطليقة الحديث تامل واما ما ذكره من ان قوله صلعم انما السنة ان تستقبل بها الطهر يدل على ان خلافه بدعة
لا انه لا يقع مردود بان النهي يدل على فساد الطلاق … البدعة ومع ذلك كيف يعارض صريح دلالة قوله ولم يرها شيئا صريح في فساد ذلك
القول والظاهر ان الضمير المؤنث راجع الى الطلقات الثلث ولو كان راجعا الى الطلقة الواحدة الواقعة المستدعية للرجوع كما فهمه الناصب لكان مخالفا
لمذهب الشيعة الدال على عدم وقوع الطلقة الواحدة وايضا يدل على وجود ذكر الطلقات الثلث في اصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر
من انه قال حسبت علي تطليقة منه فان الظاهر منه ان المراد حسبت الطلقات الثلث بواحدة ويوافقه ما نقله الشارح القسطلاني عن ابن القيم من انه
قال … النص … بتلك التطليقة في رواية سعيد بن جبير عنه حسبت علي بامره وهو الذي حسبها عليه بعد موت النبي صلعم في الوقت الذي الزم
عند البخاري وليس فيها التصريح بالرفع … رواية سعيد بن جبير … بانه لم يرها شيئا

الناس فيه بالطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلعم لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى فظهر ان البخاري … وقوده الكذب والمين
لمن … لفظه بصحة الثلث من البين قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من طلقها ثلثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك
ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وقال ابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا قوله تعالى الطلاق
مرتان وسال النبي صلعم رجلا طلق امراته ثلثا فقال عصيت ربك فهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله
وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فيما كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث
وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امراته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فساله رسول الله صلعم كيف طلقتها فقال طلقتها
ثلثا في مجلس واحد فقال نعم انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
قال لامراته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام اما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا انه لو اراد الايقاع
ضرب ثلث مرات ولم يرد به ايقاعا مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق
مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق ثلثا دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا
والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لان الله تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالث فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لم يملكها بعد الثلث ولا يفيد
النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون معتبرا
في الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو معير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في الحديث اصلا ان عمر طلق بل الوارد ان عبد الله بن عمر
طلق كما رويناه قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرد على صورته والصحيح في الصحاح هكذا عن ركانة بن عبد يزيد انه طلق
امراته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلعم فقال اني طلقت امراتي سهيمة البتة والله ما اردت الا واحدة فقال رسول الله صلعم والله ما اردت الا واحدة
قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلعم فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان فهذا يدل على ان رسول الله
انما ردها عليه وجعله بعد الحلف انه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو لم يرد الواحدة تطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل منه هذا
لكونه جديد العهد بالاسلام فحسب ان الثلث واحدة فهذا الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدري ما عليه مما له ثم ما ذكر من حديث عمر وانه
قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى واقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث مدخول بانه لا يمكن فيما نحن فيه
حمل اللفظ على مقتضاه لظهور ان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية عن كونها محلا قابلا لورود طلاق اخر فيصير ما عدا الواحد من الثالث
ضايعا هدرا لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب الاول وقع على زيد والثاني والثالث وقعا على شخص
اخر او على الجدار مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهمه واشتباهه وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على
رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم استعمل الكذب او المجاز او توهم فيه وعلى ان لا يدل الحس او العقل على خلافه الى غير ذلك ولولا اعتبار
مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كوجه الله ويد الله مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل
ضربته ثلثا قياس مع الفارق اذ ليس ههنا ما يقتضي الغاء بعض الضربات ثم لا نقول ههنا ايضا ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ولما علم من ذلك ان الاتيان بالطلاق
الثلث يكون بمرار متعددة علم انه اذا اتى بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع في الجمار رمي سبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك
الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الاية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل ولا ضرورة الى ارتكابه سوى ارادة تطبيق
الاية على المذهب وما ذكره في تقويته من قوله تعالى بعدها فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف اذ لا يتوقف ارتباط هذه الاية بما قبلها
على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب اذ الارتباط على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الايتين ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع
كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فيبقى التفسير الاول حجة ظاهرا في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة على التفرق دون
الجمع والارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكقولهم لبيك وسعديك ويكفي
في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب مقلدا لامامه ما نقلناه قبيل ذلك عن القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي صلعم بالطلقات الثلث
بعد ان كانوا في زمن النبي صلعم لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من انه ليس في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان عبد الله
بن عمر طلق كما رويناه قبل فمدفوع بان المطلق هو ابن عمر لا عمر كما يفهم من اصل المص بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية المص انما هو طلقها
بضمير الغايب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغايب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله ابنه غاية الامر
ان النبي صلعم اجابه على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل ورواية النسائي في تفسيره موافق في المعنى لرواية المص حيث قال في قصة ابن عمر انه
اي عمر قال يا رسول الله صلعم ارايت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امراتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة فمخالف للصو

ماذكره المص فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من ان ردّه صلى الله عليه وسلم ... انما كان لحلفه على انه قصد من عبارة الطلاق و من ابن علم ركانة ان النبي

يقبل منه ذلك ذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر انه حلف عليها وقع علينا اكيد بعد تكرار السؤال وايضا قوله كانه اراد انى ما اردت الا واحدة يدل

على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر ظاهر احتاط في السؤال عن النبي صلى الله عليه وسلم فقول الناصب انه كان جديد العهد

بالاسلام غير سامع للمسئلة المذكورة مع كونها تعبدية الظاهر ان يحسب مثل هذا الحسبان وكيف يمشي هذا التوجيه مع ما مر من رواية المصطفى

من ان في عهد النبي كان يجب الثلثة عليهم بواحدة مع ما ذكر في جامع الاصول من ان رواية لابي داود في هذا الباب من قوله علم ان ركانة طلق امرأته

البتة فجعلها النبي واحدة انتهى فظهر ان حديث ركانة على كلتا صورتي الكون وانقسا محمول على ما يناسب الحمد لله تعالى واما ذكره من تاويل الحديث

الذي قاله عمر على الصرف الظاهر انه اراد بذلك توجيه ما ذكره في صحة كلام من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فقد عرفت انه تحقق شرعه بوجه في نفسه

ولو سلم كونه متجها في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر فانه لحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة

عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجب رعايته في حكم الطلاق شرعا تكرر

ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي اذ ذاك كان محالا خصوصا على النبي علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي وزيادة منه فيها ما لم يامر به الله

تعالى ولا رسوله ومن العجب نقل حديث صريح في ان الوجه الذي له عمر في احداث الحكم المذكور هو عقوبة للناس بامضاء ما يستعجلون فيه وان

هذا هو محط طعن المص عليه والناصب يعرض عن ذلك ويقول الوجه فيما رآه عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا ابهام الاوفرار وهما بالطعن عليه

بيانا ما في كتاب الطرايف حيث قال ان عمر كان يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم

ذلك وما جعل الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه وشريعة نبيه ان يزيد في الشريعة ما لم يرده الله ورسوله وكيف اعتقد ان جعل

اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره وكيف رضي اتباعه بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك الا عمر

ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث فحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمت بهم والله اهل

العقول والديانات انتهى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا

وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الرجعة اقرب حيث قال او فارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد

على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه

لا يشترط الاشهاد في الطلاق لانه حق دم وفسخ وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب

او يكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان مشارع الاشهاد على الرجعة ام لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة

انتهى **واقول** لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعليه من التوارث وغيره لا تصديق

الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا حيث قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره فائدة الاشهاد ان لا

يقع بينهما التجاحد ولئلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المراة فلانها لابد ان الاشهاد

تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللزواج باخت المراة او بالرابعة فلهذا صار الاشهاد

شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المراة فيما ملكة بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا

يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو تم اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود

بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب عرفا وشرعا فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة ام آه فلعله يشير الى ما ذهب

اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب اليه في الفرقة وكون ذلك ام واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى وا

ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهومين من

اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف او

فارقوهن بمعروف ولا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما ستعرفه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين

غير الشافعي فلا يكون حجة وهو احد قوليه والا خر الندب والاستحباب وحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل

تعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق فهو المط وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا بخلاف الرجعة لانا

نقول صحة التقديرات في الحمل كل منها بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا بالحمل فالابعد ذكرا الطلاق والقريب الرجعة والاقرب الفرقة ولا يعهد

مثل هذا الموضع من مواضع رجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب والابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل على القريب وهو الفرقة كان

الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فبقي ان يكون نظم ذلك ناظرا الى حكم الطلاق الذي صدر به الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا سميت

سورة الطلاق ولما ذكر غيره تفريعا عليه وتتمة له كما لا يخفى على من نظر في الايتين على انه لا يجب الحمل على الاقرب بل لا يجوز مع المنافات

اذ المعتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتسبحوه بكرة واصيلا فان التسبيح راجع الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لايق الا به تعالى دون رسوله صلى الله عليه وسلم مع قربه فقد علمت ان ظاهر

الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي وتابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق **قال** المص رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع

والصلح فانه يقع موقوفا فيصح ان اجازها والا بطلت وقد خالف قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال صلى الله عليه وسلم لا طلاق ولا عتاق

في اغلاق والاكراه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان نقد على التورية وتركها كالاسلام

وردته وبيعه وسائر تصرفاته وللاكراه شروط مذكورة في الكتب وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان

الانفساخ يحصل بنفس الفعل مكرها كان الفاعل او طائعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ فيما ما يكون حقيقته فسخا الا ان الفسخ يكون جاريا

فيه لا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى **و اقول** اعتراض المص على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ

وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القائلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاسخ

مكرها كان الفاعل او طائعا اول المسئلة وعين المتنازع فيه مصادرة على المط وايضا كيف يحصل التفصي بهذا عن ما ذكره المص من مخالفة الحديثين

الذين اغمض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزا واضطرارا ومن العجب ان هذا الناصب قد نقل في جرحه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية

وفيها اهمل نقل الدليل المذكور فيه والى بما شاء ولنذكرها ههنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتميك الناظرون في هذا المقام فنقول قال

في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم

بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطايع وهذا لانه عرف الشرين واختار

اهونهما وهذا اية القصد علامة الاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين لان قوله قصد ايقاع الطلاق

احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والخبر عنه اذا كان كذبا

عنه لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون ويقرر حجتنا ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف

الشرين الهلاك والطلاق دون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطايع

العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما توعده به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا

لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشرى والاجارة وغيرها والدليل ان وجه انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم

الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو يبطل القياس وذلك لان المكره اختار

فاسد والهازل اختيار كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان للهازل اختيارا كاملا في السبب اما في حق الحكم

وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلا وكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جائزا

انتهى **و اقول** يتوجه عليه ان ما ذكره من ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة

والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد

مخالفة العبد له في امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه اشهادا للسلطان عصيانه فيزول نكاره ويخلص

من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى الهلاك نفسه وهو ظاهر واما

انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق اختيارا هونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما

لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيارا هونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة

الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما ثانيا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد

ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نسلم ان فيما نحن فيه يتحقق قصده وقوع الطلاق بل المتحقق قصده مجرد التلفظ

لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظ وقياس المكره الى الطايع بجامع علة

دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذا انحصر دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو تم لاندفاعها بمجرد الاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما

ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني عن جوع **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه

لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان يوصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز قال ابن المبارك شكت امراة الى ابي حنيفة زوجها وانه يريد فراقها فقال

لها ارتدي فيزول النكاح وقال الزوج امراة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسئلة

كلها كفر يعني من استباح ذلك كفر وقد خالفوا النقل فان الله تعالى عاقب من احتال الحيلة المحظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة

خنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت

فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني في هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان
رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب فشهد له بذلك شاهدان زورا وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له
ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج مراة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها زوجته وان زوجها
طلقها قبل الدخول بها واشهد له بذلك شاهدي زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا و
باطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه **قال** الناصب خفضه الله اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن
ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل الى الحكم وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال
وفي فم امراته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وتقذف بعضها
وامثال هذه كثيرة في الفقه وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم ادنوا في الاحتيال بما قدا الحرام
وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على مذهبهم وهو ان حكم الحاكم يحلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه يحلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول
ما نقل عن علي انه قال للمراة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المومنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال
امير المومنين شاهداك زوجاك انتهى **واقول** ان المص نقل عن ابي حنيفة انه قال يجوز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله
انما اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المومنين لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي يحلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر انه يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما تحلل وتحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انها تحلل ظاهرا لعدم قيام
دليل له على كذبهما فادعى عدالتهما والمراة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت ع الى قولها فافهم **قال**
المص رفع الله درجته ق ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجة ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها
اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تع الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان ثم جعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون
الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي ص قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق
الامة فلم يعلم ما يقوله فاشار الى امير المومنين ع وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له اثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمدبر والمكاتب ومن بعضه حر كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عايشة ان رسول الله ص قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان فجعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المراة
واما خصوصية الحديث فمحمول على انه ورد في قصة بريرة وهي كانت تحت معتب وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين
ولان الزوج مالك الطلاق فازدياد عدد الطلاق وانتقاصه يجب بنقصان المطلق كما انه لا يجب بنقصان المطلقة وكما انها في الحدود فانها
يرجع الى نقصان المحدود وكما ان الحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من
النص فباطل من وجوه الاول انا لا نم ورود الاية في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد بما تملك
للشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي صحة مالكيته على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على
الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا لحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم ذلك المالكية بالثلث على الامة من باب الاولى الثالث انا نذكر انا
قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث ما ذكر من سوال عمر فان ثبت ربما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فاراد
استخراج علم علي ع للجهال انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قول النبي ص طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل
ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث والاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المص على مدعاه واما ثانيا فلان قياس
ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انجباره في صورة الطلاق
بل هو اولى فان المراة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كاملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما الشبيهتان بمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان وانما
الزوج المطلق حرا كان او عبدا اشبه بمن يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منعه لورود الاية المذكورة في الحرة منع للمقدمة
مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يسمع وقد يستدل عليه ايضا بقوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا ولهذا الايتان للامة بل مولاها
بهذه الاية وبينه لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسند
اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج من زوجته او غيره بازالة قيد النكاح بفدية وسمي خلعا لان المراة
بالعرف لباسها من لباس زوجها قال الله تع هن لباس لكم وانتم لباس لهن وكل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذاره
في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى خلعة التي يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ

الخلع

الخلع بفتح الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اي نزع نقاب الحياء عن وجهه على ان نسبة الافتداء الى الامة في صورة الاذن ايضا
مجاز لان ما تفتدي به من العوض مال للسيد وبالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل مجهول عينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من
كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والامة ليست مكلفة باعطاء الفدية شرعا بل المكلف به هو مولاها فبقي ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي
الحرة وليس الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير بحسب قانون اللغة فاعلا للفدية ومن هو في الظاهر كما هو حقيقة الحقايق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارة
الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يضع الولي
القدر الواجب في يده فيدفعه الى الفقراء وهو باطل اتفاقا واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي للجهال فيه جهل او تجاهل لان المص
انما استدل بحديث سوال عمر على ان طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه لان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما فصل في مطاعنه
فلا وجه لهذا العذر البارد من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسئلة وان عليا ع حفظ ماء وجهه عند السايل بتعليم الجواب على
وجه لم يشعر السايل بذلك ولهذا اظهر عمر للسايل انه اجابه بما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي ع كما زعم الناصب لاحال السايل
اولا على استماع الجواب عنه ع ولما احال المسئلة على نفسه بالاشارة الى علي ع بافادة الجواب اليه من ام القاء ذلك الى السايل وهذا واضح عند من له فطرة سليمة
وفطنة قويمة **قال** المص رفع الله درجته ز ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له
اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم
الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المراة اذا سالت الخلع من الزوج بعوض
فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة مكتسب بالعقود فصح جوابه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق وما استدل به من الاية
فغير صحيح لان المراد انه لا يحل لكم ان تاخذوا من صدقاتهن شيئا مجانا على سبيل الاكراه بدليل قوله فيما سبق على هذه الاية واتوا النساء صدقاتهن
نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على اخذ ما تبذل المراة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه
انتهى **واقول** ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة مكتسب بالعقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المص فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم
صحة استدلال المص بالاية فهو مما يتلهى به الصبيان بلعبة القران فان الاية التي ذكرها المص من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء
فالامر في السبق والتاخر عكس ما توهم مع ان كلامه يشعر بان الايتين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما ينفعه فيما هو بصدده في الجملة وهذا
ايضا كذب كما عرفت فيظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من
غير دليل فتامل **قال** المص رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق او كان بالجملة
لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امراة طلقت وقد خالف قول النبي ص لا طلاق قبل النكاح وقال ع لا طلاق فيما لا يملك
ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق
قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال متى نكحت امراة فهي طالق ان فعل كذا يصح لا لصحة الطلاق قبل النكاح حتى يكون
مخالفا للحديث بل لصحة صيغة التعليق انتهى **واقول** ما ذكره من ان الطلاق معلق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير
معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع وغيره من ان ومتى ونحوها وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق
فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامراة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها
ليلا طلقت وهذا صريح في تجويزه الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المص نعم لا يقع الطلاق عنده اذا ظهر التعليق بعبارة صريحة في
المنافاة كما ذكر في الهداية ايضا من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب
من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن المبحث وليس كلام المص فيه **قال** المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق
الولي عن الطفل لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله ع الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته لا بعوض ولا بغير عوض ووجه ما ذهب اليه مالك ان صح ان للولي ان يفعل
ما هو الاغبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض صح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت واذا دل على عدم جواز التوكيل بالطلاق لان الوكيل
لم ياخذ بالساق انتهى **واقول** ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعذره وهو الحجر وعدم التكليف متوقع الزوال
فربما كانت المراة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي بالغا عوضها بخزاين الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام
هذه الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي عند تعذر اسنادها اليه
لعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف لزم تضرر المجنون بتقدير استغنائه عن الزوجة وكون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي
بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه انه
حديث مشهور لا يثبت نفيه بمجرد قول جاهل مثله انه لم يثبت ثم ما اورده من النقض بقوله واذا دل على عدم جواز التوكيل بالطلاق فمنقوض

بان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق قد وقع الطلاق حقيقة بيد من اخذ بالساق قال المصنف رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء ان تزيد على اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر وقد خالف قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فان حلف على الامتناع ابدا او اطلق او قال او قيد باربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان حرف المهلة اربعة اشهر بعد مدة الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون بعد مدة الايلاء انتهى واقول للمجمل الله تعالى مدة التربص في الاية المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرءة بذلك بعد تلك المدة ولو بساعة وقد يدل عليه قوله تعالى فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفئة والطلاق مترتبا على انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة محجة بيضاء ظهر فسادها عن كلمات البيان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبته الحاكم بالفئة او الطلاق فمحل المطالبة بالفئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولي بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه المطالبة في الاجل وعقب التربص بالفئة بفاء التعقيب قال فان فاؤا اي جامعوا واضاف الى المولي ثم قال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف اليهم فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو وان لم يكن مأثوما الكنه في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاثم فلما كان في صورة من يغفر له وصف الله تعالى نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف نفسه بالسميع لان الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطي او الطلاق لدلالة النص على هذا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح انه يجعل مدة التربص والايلاء واحدة لان الله تعالى جعل المولي اربعة اشهر ولم يزد عليه شيئا فالمطالبة لا بد ان تقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فخروجه عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص يدل على وجوب وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحناه سابقا جعل مدة تربص المولي اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء وذلك خلاف ما دل على اتحاد مدة التربص والايلاء فقول الناصب لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب لحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء مخالف الظاهر جدا فلا وجه للمصير اليه بلا ضرورة ومع ذلك لم يقتصر المصنف في الاستدلال على مقصوده بذلك بل حصر استدلاله بما ذكره او لا من اضافة المدة الى المولي بلام التمليك وهو صريح في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص كذا استدلاله فلا مرية بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح وذلك لم يتعرض لها لمخالفة النص وتجاهله كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ما طل بعد مدة التربص دافع لم يطلق عنه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي صلى الله عليه وآله الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة في الايلاء طالبه القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق فسخ وللحاكم الفسخ عند تعذر وصول النفقة وفي غيره من المواضع فله الطلاق واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان ثاني الحالين وهو حال التطليق لان حال المولي بعد انقضاء العدة اما الفئة او العزم على الطلاق والقران يبين حالته بعد بيان مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بباقي الادلة لا بالنص واما حديث الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى انه غير ثابت انتهى واقول ان كون النص بيان ثاني الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه تعالى جعل العزم على الطلاق الى الزوج وكيف ينكر ذلك مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك فمما ينبغي ان ينبه عليه ههنا ان اجبار الزوج على احد الامرين كما ذكره المصنف لا ينافي صحة الطلاق ولا يخالف ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام ونحوه وما مر مخصوص بما اذا لم يكن بحق فاما المنافي لصحة الطلاق وانه فانه لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين وفي تحقق الاجبار على هذا الوجه بحث قال المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد خالف قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك ما ذكرنا من قبل انه من باب التعليق انتهى واقول قد مر هناك انه لا مجال لجعل ذلك من باب التعليق بالمحال قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي لو احد ستين يوما وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا اعتبر العدد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو صرف الى واحد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية او اطلق

وقبلوه جاز ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين وحقيقته اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بالطريقين انتهى واقول توجه المنع على قوله وحقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف وهو المسكنة وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين وقال المصنف رفع الله درجته في كتاب واقول نهاية الوصول قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متاول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي يتبع ظاهرها بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متاول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين يوما واحدا او اثنين او دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من جهتين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فيفتقر بحذف المظهر واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في التنزيل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا لدفعه وكان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون دفع حاجة واحد اكمل في المقصود اذ لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مجتمعين لبركة دعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يستجاب دعاؤه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحصل مثل هذا في الواحد انتهى قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لعل في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى واقول قد سبق من الناصب في مبحث زكوة الفطر ما يرتبط بما نحن فيه وما ذكره من ان ابا حنيفة جعل عطاء الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه انه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع الى الواجب مع ان الاية التي استدل بها المصنف قدس سره يدل بظاهرها على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب من الطعام اجزأه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك والتسليط ولا يكفي التغذية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل ذلك بتمليكه والاطعام بالتغذية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام هو التمليك لا بمجرد الاطعام ويجعل الامر بالاطعام بحثا عليه انتهى واقول لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما للغير فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما يشاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو الاوفق من تسهيل الشارع في الاحكام ومن قوله في نظير ذلك من اوسط ما تطعمون الاية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان جماعة من الائمة ذهبوا الى ان الاية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المفيد للتشريك البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف في التشريك وافي احد ابطال اليه والجواب ان سياق الاية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر جهال قوم يلمزون في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الاية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم سخطوا فالله رد عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي لكن فعل محمد حق لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرايط في قوله انما الصدقات ثم عد شروط الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرايط الاستحقاق فلا منافاة بين ما قلناه ونظر الشافعي ثم في قوله لا منافاة بين كون الاية لبيان المصرف وشرايط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للتنافي بينهما فان الاول لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغذية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة اعم من الضيافة ومشابهة احد فردي الجنس المعرف للفرد الاخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام لهم والتمس منهم كلهم اباه عنده في الغداء والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو ينصرف الى الخبز حقيقة انتهى واقول لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزه وقال مالك يجزيه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى خمسا بقيمة الطعام خمسا لم يجزه وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزاه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خير بين الشيئين لا غير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجز لان كل واحد من الطعام والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز الخلط ووجه ما ذهب اليه مالك انه صح ان التخيير يتعلق بالطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه

بالاطعام

ابوحنيفة ان صح انه اعتبر القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى **واقول** شككه في صحة ما نسبه المص الى الرجلين تعنت كما فعله في غيره من
المواضع يرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف
القران وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامر به على صحة التبعيض والتوزيع فالمصير اليه مخالف لمقتضى العرف واللغة
ولما عند اتباع ابي حنيفة فلا تكون حجة لاعدائه **قال** المص رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال
ابوحنيفة تحبس حتى تلاعن وقد خالف قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات دل على ان المرأة تدرؤ عن نفسها العذاب بلعانها
والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان
حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط
عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد ولا يجب عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان قبل لعان الزوج
ان امتنعت ان تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر وبعد لعان الزوج ليس كذلك والاية ليست حجة عليه لان الاية بيان حكم لعان المرأة بعد
لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى **واقول** يدل على صحة ما نقله المص عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال وان ابيها اي ابي حنيفة
واحد انه لا يجب عليها الحد بلعانه فان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذا لم يثبت زناها فلنا ما اذا لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرأ عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نصرة ابي حنيفة
ظاهر فان حبس المرأة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمة اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكر في توجيه
كلام ابي حنيفة من انها ان ارادت تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو منع له فيبقى الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية
ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بايات الله تعالى لكان اسد في دفع الايراد **قال** المص رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا نقص
بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله وفعل النبي ص فانه كذلك فعل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة و
الحد وغيرهما الا باكمال الكلمات الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم
محلل ومحرم انتهى **واقول** حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص وان خالف فيضرب به عرض الحائط **قال** المص رفع الله
درجته **كا** ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به
حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ وانفذ حكمه وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم
ويدرؤا عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقيب الشهادة بلعان الرجل ثم قال او الحبس عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون
بعد لعان الرجل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يتأخر لعان المرأة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم
بالصحة لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى **واقول** قد بينا ان ما سبق له من الوجه لا وجه
له وان حكم المجتهد واجتهاده على خلاف النص غير مسموع بل قوله وبول الحمار سواء **قال** المص رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى انه
يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكنه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل
الاول اذا نكح رجل امرأة بحضرة القاضي وطلقها في الحال ثلثا في المجلس واحد ولم يحكم بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه
ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد
بحال بل لو غلق عليه وعلى الاب بيت لم يتفارقا ليلا ونهارا مدة خمسين سنة ثم سافر الى بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المرأة
من الاولاد واولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امرأة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل للمرأة انه قد
مات فاعتدت وانقضت عدتها وتزوجت باخر فاولدها اولادا ثم غاب وحضر الاول فان هؤلاء الاولاد كلهم للاول ولا شيء للثاني وقد
خالف الضرورة في ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث لحقه الولد ولولا
اللعان وذلك عند الامكان فان لم يمكن بان اتت لستة اشهر من العقد او نكح امرأة وطلقها في المجلس او نكحها واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب فلا
حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فما خوذ من الصور التي ذكرناه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقتدار والتمكن من الوطي
كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة ولا خالف الضرورة انتهى **واقول** ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان افتراء
على الشرع سيما اذا اريد بالامكان الامكان العقلي فقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض
ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي فانه لو شهد اثنان على زيد بقتل عمرو حين مغيب الشمس في يوم معين فشاهده القاضي في ذلك اليوم
ببغداد لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن ان يجيء الى مصر بطريق طي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري
عند العقل السليم الذي لم يكن بغيره اتباع ابائه **قال** المص رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى ان الكافر اذا مات عنها وجب

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعالى الذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال الذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى **واقول** اطلاق التخصيص باطل وانما
خصه به من ذهب الى ان الكافر ليس مخاطبا بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد برهنا سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره
وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرايع لان الامام يخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالذكر
لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كد** ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين قال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان
هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبر الوقوع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول ان
الحس والوجدان يحكمان بخلافه بل يحكمان بخلاف قوله انتهى **واقول** ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس له تهمة ومكابرة لا يخفى
على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنة فهو شيء افتراه الحنفية تعظيما لابي حنيفة بيان ذلك ان الشافعي
بقي في بطن امه تلك السنين خوفا عن جلالة ابي حنيفة والعجب من الناصب المقلد بقلادة تقليد الشافعي انه رضي بنقل ذلك مع ظهور انه رام به ازالة
قدر الشافعي عندهم **قال** المص رفع الله درجته **كه** ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك الرضعة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله ع الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله ع لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة
ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القران عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عندهما انتهى **واقول** ما ذكره المص من الاحاديث الدالة على انه
لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيرها كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالوبال على الشافعي
واصحابه الذين احتجوا بها في مثل ذلك واما المص قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في
كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطا وطاوس و
الشافعي واحمد في اصح الروايات عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي ص قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق ع لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وشد العظم وسئل عبد الله بن سنان الكاظم ع قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلث قال لا الا ما اشتد
عليه العظم ونبت اللحم ولاستلزامه الشفقة والتضييق فان اكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين ولانها فانه لا اصالة الاباحة وروى العامة
عن علي ع وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث ان المسلمين
اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق
في القليل والكثير وقوله ع يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وبما روي عن علي ع عن النبي ص قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل تعلق
به تحريم مؤبد فلم يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان يصدر عنه
مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي ع فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهب ابيهم ع وينتقض قياسهم
باللعان انتهى **قال** المص رفع الله درجته **كو** ذهبت الامامية الى انه اذا قال لمن هو اكبر منه سنا ان هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم يعتد به
وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبده عتق عليه فلو اقر ابن خمس عشر سنة بان ابن مائة سنة ولده وان بنت مائة سنة بنته وكانا مملوكين
له قبل اقراره عتقا عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤخذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا اقر لم يترك المؤاخذة انتهى **واقول** قد مر ان الامكان معتبر في
نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه **قال** المص رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام
مع حاجتها وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي ص من ابر قال امك قال ثم من قال
امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد وان علا والولد وان سفل والاولاد
سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب ان يكون المنفق معسرا انتهى **واقول** ما ذكره الناصب
من التوجيه تحريف وتمويه لما ذهب اليه مالك وخروج عن فرض المسئلة للعجز عن اصلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول عنه وكفى بهما عارا و
شنارا ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من ان يتجشم توجيه ما ذكر كما لا يخفى **قال** المص رفع الله
درجته **كح** ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة
لان

لا يسقط الا بسبب موجب له ومضى الزمان ليس كذلك كالدين والله تعالى امر بالانفاق والعجب انه قال لو سلفته نفقة شهر ثم مات او طلقها بائنا
لم يجب عليها رد ما بقى من الايام فاثبت لها ما بقى النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان قياس ابي حنيفة لنفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس عن اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى
لو كان بمجرد الكتب لكان لما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والحيلة التي ترصد الواهب عوضه عنها وعلى هذا يشكل الامر عليها كما لا يخفى على
النهى قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الرابع في الجنايات** وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد
اولياؤها نصف الدية عليه وقال الجمهور لا يرد عليه شيء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى دل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس وكل واحد من الحر والحرة نفس واذا قتلت المراة بالرجل و
الرجل بالمراة فلا شيء في تركتهما ولا على وارثها لكماله ونقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر
اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكر من مذهب من رد نصف الدية فمن المخترعات في الدين بعقله
وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص تؤخذ من الكتاب والسنة واي كتاب وسنة دل على اخذ الدية في هذه الصورة ثم انه لو تشدد
بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم هاهنا فمقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء باخذ الدية نعوذ
بالله من مذهب باطل متلجلج لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى **واقول** قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعي واحمد والاشعري
والرازي وكثير من العلماء كما ذكر في شرح العضدي وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لعموده ذكر في كتب القوم
مثاله من مفهوم المخالفة ان يقول في الانعام زكوة عاما للسائمة والمعلوفة ثم يقول في الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه
المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفي هذا التخصيص جمع بين
الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وهو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوي في القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد وقال القاضي البيضاوي
في المنهاج وشارحه النظامي يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لانه اي المفهوم دليل شرعي يعول
عليها في الاحكام كالمنطوق فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص فيخصص منطوق قوله خلق الماء طهورا
لا ينجسه الا ما غير لونه وطعمه وريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه
يكون طهورا بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا اذ مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من
المفهوم لا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله في غير مكان قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمي وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبي ص لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت
انا والاشتر الى علي فقلنا هل عهد اليك رسول الله ص شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما في كتابي هذا واخرج كتابا من قراب سيفه
فاذا فيه المؤمنون تتكافى دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمي والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمي مسلما ثم اسلم
لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي جحيفة قال سألت عليا رضي الله عنه هل عندكم
شيء ليس في القرآن فقال والذي فلق الحبة وبرئ النسمة ما عندنا الا ما يعطى رجل في كتابه وما في الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا
يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس في قوله تعالى والنفس بالنفس والذمي صاحب النفس لان المراد من النفس ان يكون
معصوم الدم وللوعيد الشديد الذي ورد في قتل المعاهد وذلك ما روى البخاري عن رسول الله ص انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة
الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفي رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا
٢ ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعي بقوله والدليل عليه ما روى البخاري الخ يدل على ان دليل الشافعي منحصر في ذلك وانه لم يطلع على ما استدل
به المصنف من الكتاب والسنة او زعم ان دلالة حديث البخاري اقوى واظهر من ذلك والاول لا يليق بحال الشافعي والثاني مما لا اخفاء في بطلانه واوضح
فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا اي كيف في اثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل
مع انه منفي بالاية وعموم قوله ص ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا اخفاء فيه ولا يخصصه الخبر المحذوف في قوله ص ولا
ذو عهد في عهده اي بكافر حيث كان مخصوصا بالحربي بمنع الافتقار الى الخبر او لا ومنع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم الافتقار ثانيا وثانيا ان ما ذكره من
اعتبار ابي حنيفة لاصل النفس يدل على عدم تحقيقه بالاصول وقصور فهمه عن ادراك دقائق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة في قوله تعالى
النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عمومات مخصوصات لا يليق لادنى مبتدئ في الفقه الجهل بها للظهور واشتراط
القصاص نفسا وطرفا بالتساوي في الاسلام والحرية وكذلك يشترط في الاطراف التساوي في المحل والصفات فلا تقلع العين اليمنى باليسرى ولا تصلم

الاذن

الاذن اليمنى باليسرى ولا يقلع السن بغير مقابله ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يؤخذ العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيح بالمكسور ولا الاذن
الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي ص ولنعم ما شنع به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر
خلافا على الله تعالى وعلى رسوله ص محافظة لاهل الكفر اذا سبوا النبي ص بحضرة اهل الاسلام في اسواقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله
جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس التي حرم الله بمثل شهادة كافرين وهذه امور نعوذ بالله منها انتهى وقال في موضع اخر ومن العجب اسقاط الحنفية كل العجب
القطع عن سارق الصليب وهو يقتل المسلم اذا قتل النصراني فان كان لعابد الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان لمال عابد الصليب من الحرمة ما
يستباح به يد سارقه والصليب مال من امواله هذا على ان النبي قد صح عنه لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله ص ومن سنته في القرآن اذ يقول ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا واذ يقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يات نهي قط عن قطع يد من سرق مال كافر ذمي
بل امر الله تعالى بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي فنحن نقسم بالله تعالى انه لو اراد استثناء
سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه ليبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وبالله تعالى التوفيق انتهى وفقه المقام ان وجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة في هذه المسئلة لم اجد له الناصب واضمره بل الوجه ما ذكره العلامة قدس سره في كتاب نهاية الوصول من ان الحنفية قد تمسكوا
في قوله ص لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بانه قد عطف عليه ذا العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف
عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي ولا يقتل بالحربي فكان لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان المضمر في المعطوف هو المظهر في المعطوف
عليه من القتل والكافر والمراد ان ذلك ان المضمر في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف عليه ايضا بالحربي قال قدس سره واجاب
ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان اذا قال لا يقتل اليهود بالحديد
ولا النصارى في الاشهر الحرم لا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب اضمار الحديد حتى يصير المعنى
ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشترك
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه وهذا كلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لانه لو قال لا يقتل ذو العهد لكان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج من عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد مخصوص بكونه في العهد اذا كان تاما لم
يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتاكيد لقوله ولا ذو عهد ولا يفيد حكما
اخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد واذا كانت للتاكيد وكان قوله
ولا ذو عهد يفيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة مجددة وهي ان المانع من قتله هو العهد لا غير لو
افاد لا استفيد من قوله ولا ذو عهد لانا نقول يمنع تضامن زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الا
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه
يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة مجددة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه ينزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في انه
صفة قد منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتاكيد لم يفد المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيه امتنع تخصيص ما تقدم قال
ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال النبي ص لا يقتل حر بعبد وقوله ص
من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا بام ولد
ولا بمن بعضه حر والدليل عليه السنة المشهورة فيه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمناه انتهى **واقول** قد سبق منا ان قوله تعالى
النفس بالنفس وسائر المذكورات معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المصنف هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس ولنعم
نص قوله تعالى الحر بالحر وقوله ص لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع التنافي فتدبر قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه او شق بطنه قتل به وقد ٣
خالف قول النبي ص لا يقتل والد بولده انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل
الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما نسب الى مالك ان صح ان الحذف بالسيف مما لم يقصد به القتل بل التهديد والتاديب في غيره يتحقق القتل
من النفس بقتل النفس لعموم حكم الاية والحديث صحته لم يثبت انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تعميم الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محل تامل اذ يحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن في مخالفة عموم الاية اذ الجد ليس ابا حقيقة كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه
فتوى مالك يوجب اخراج المسئلة عما فرضه المصنف من القتل عمدا الى القتل خطأ او القتل الشبيه بالعمد وليس الكلام فيهما فلا يفيد قال المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان الجماعة تقتل بالواحد وقال ابو حنيفة لا يجب القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص ثم ان طه
سواء قتل بالمحدد او المثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص ثم لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى واقول ماذكره في وجه فتوى ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل مم والظاهر ان هذا الوجه من استحسانات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتعصبا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات الخصم باي وجه كان ولنعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسئلة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل ان لم يعلم نقضه فليس من العقلاء وان علمه فقد ام خرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في حجته انه لم
يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى ازهاق الروح والخنق
والصلب والضرب بالدبابيس والعمد ايضا مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولي العزامة على سفك دماء
صلحاء العامة وهذا ايناقض مقصود كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجى الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد فيه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله
ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحلة
الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتداء داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التاخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تاخير الحق اللازم وتاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما له داعيا الحقوق تعظيمه
كان يوم القيمة امنا من العذاب لان السارق والقاتل لا يهرب ليدفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكروا من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى واقول
ماذكره من ان تاخير القصاص لاجل الحرم كان من داب الجاهلية مردود بانه ليس الامر كذلك لما رووا عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان
امنا انهم كانوا في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطوقة ثم يدخل الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسير الاية قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه حد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره
المم لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف تلك الاية واما قتادة فلم يقل ان اصابة الحد مما افيد به في
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان استدل به الخصم من الاية صريحة في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان
مخرجه مخرج الخبر لانا قد وجدنا يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا فيه اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تعالى وامامن
ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقله كان الناصب اخذ في كلامه تعالى لاصلاح مذهب ما منه لا
يدل عليه كلامه تعالى ولا سنة نبيه صلى الله عليه وسلم اصلا وحاشا ان يكون للحرم فضل في الجاهلية ينفيه الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاد الله تعالى الحرم في الاسلام
الا تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على جهله بل على جهل امامه بالكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رضي الله عنه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروي في معناه عدة روايات اخر عنه رض وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما
ماسسته حتى يخرج منه وعن عطا عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه انما يعني
قوله تعالى مقام ابرهيم ومن دخله كان امنا انما عنى الصيد وهذا مع انه كذب على الله وجرءة على الباطل فضيحة في اللحن لانه لا يخبر في لغة العرب بلفظ من الا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وبان قال انما هذا في المقام وحده فنص الاية يكذبه بان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال ولا بما لا يمكن و
باليقين يدري كل ذي حس سليم ان مقام ابرهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابرهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال ٢
قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول ولا يحل قتل
احد لا مشرك ولا غيره في حرم لكنا نخرجهم منه فان خرجوا وصاروا في الحل فقد اناعليهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان امتنعوا وقاتلونا قاتلناهم
فيه وهكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلامه كله حق وعهوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه لشيء اخر الا بنص متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر ولا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
نحن ان فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احدى الايتين وهذا لا يحل اصلا و

اما

اما ماذكره الناصب من ان القاتل بذحل الجاهلية حكمه ايضا حكم من قتل في الحرم مبتداء في انه داخل تحت القاتل غير قاتله فلم خصص لا ولى بالدخول تحت
ذلك دون الثاني في غاية السقوط لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان لتوقف استلزام دليله لمطلوبه على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قودا الا
مبتداء وعدم توقفه على بيان ان القاتل بذحل الجاهلية ايضا كذلك كما لا يخفى هذا ظاهر على ادنى محصل وقد خفي على الناصب لغباوته قال المصنف رفع الله
درجته وذهبت الامامية الى ان في الاذنين الدية وقال مالك الحكومة وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم في كتاب عمرو بن حزم وفي الاذنين الدية انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الاذنين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث انتهى واقول صحيفة ابن حزم مشهورة بين
اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحته ويوافقها ما رواه علي بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الاذنين الدية وقد روى ايضا
في ذلك عن اكثر من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم ههنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وزيد بن ثابت وبعضهم اصح اسانيد انتهى قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد
نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا يوجب اخذ مال الجاني انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطأ فلا مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر
تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى واقول لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك وانما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جاهل
افتى بمثل ذلك مع ظهور بطلانه قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل و
النقل من اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبده ويجب على السيد
بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على من يجد ان في حقهم والدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم
الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة
في قتل المؤمن ولم يمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى واقول فيه نظر اما اولا
فلانه اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمة دمهما على حد عصمة دم المؤمن فهو مم كيف وقد سبق فتوى الشافعي واكثر مجتهديه ان الذمي يقتل
بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن واما ثانيا فلان
ماذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الاية معللا
بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المص قدس سره قال المصنف رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار وهو مؤمن وجبت الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصد وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله و
قوله صلى الله عليه وسلم في النفس مائة من الابل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب ظنه كافرا الدية والكفارة
وعلى من قتل مسلما في ثياب لم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه ان القاتل لم يقتل مسلما بالقصد كونه مسلما لانه كان في زي الكفار
فهو متيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش بن
ابي ربيعة حين قتل حارث بن زيد بن ابي انيسة في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحديث
ففي النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وعليه زي الكفار انتهى واقول لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وماذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وكذا الكلام في الحديث
واما ماذكره قبح الله وجهه في وجه ماذهب اليه ابو حنيفة فليس بمتجه لان فرض المسئلة ان المقتول كان اسيرا في يد الكفار فكان رعاية لوي الكفار لا
له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذه الفتوى وامثالها ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج
واهل البغي فقتل بعضهم بعضا واخذ بعضهم مال بعض عمدا فلا شيء في ذلك لا قود ولا دية غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك ولم يغلبوا
ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا انه حكم ابليس والله ما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم وكيف
انطلقت لسان مؤمن يدري ان الله تعالى امرونا به بهذا القول السخيف ونسئل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعالى
من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القران على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا الا من صاحب ولا
من تابع ونبرأ الى الله تعالى من هذا القول انتهى قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج وانكرت ان يكون حملها من زنا
فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها
كتركها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا غير ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة انتهى واقول لا يستريب في قياس انكار المراة
كون حملها من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لان الملاعنة لا تحتمل سوى
الكذب على الزوجة بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع عدم زوج ظاهر لاحتمال استكراهها حين حملها على ذلك واستنكح عبدها شبهة كما وقع في زمان عمر
وثانيهما عن اظهار ذلك واستنكح حر نكاح موقت على مذهب غيره ونكاح متعة على مذهب مالك والامامية وثانيهما وانفت عن اظهارها ونحو ذلك على
ان المروي بالاتفاق ان النبي صلعم لم يحد ماعز بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار مرة اربعا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت ونظرت
ونحو ذلك فكيف تحد المراة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا فتدبر قال المص رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى
ذات محرم كامه واخته وعمته وخالته نسبا او رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تع الزانية وبغيره
والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله تع ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء
شبهة دارئة للحد انتهى واقول كل من كان سليم العقل يعلم انه مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتامل وانصف
ولا تتهم وجدانك قال المص رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم
وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لتزايد
الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تاثير لتصديق المشهود عليه في الزنا
ولا لتكذيبه في اسقاط الحد ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا
بعيد جدا انتهى واقول بل هذا ابعد من حقيقة الجبت والطاغوت فان خفي على الناصب الجهول الذي مقاصده عنه بعوث فينبغي سوادا وامثله كنسج العنكبوت
قال المص رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى ان اللواط بما لا يعاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل تعزير وقد خالف قول النبي صلعم
من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط
هو حد الزنا وللحكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون
الا التعزير انتهى واقول ليس الكلام في انه لا وجه لما افتى به ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان فتواه قبيح ووجهه اقبح منه وكيف يكون اللواطة
مع الغلام في حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواطة ولذتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء الكواعب وفي ترك قتلهم ذريعة الى
شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل الخنزير والميتة وشارب الخمر فان تركها اكل ح
ذريعة الى شيوع اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والاجام غير ممكن والميل الطبعي الى اكل الميتة و
الدم قليل جدا وشرب الخمر يزجر صاحبه مجرد الحد على ان ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه اهلاك النسل الذي هو اظهر مفاسدها
والباقي يظهر بالتامل فتامل قال المص رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استاجر امراة للوطي فوطئها مع العلم
بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استاجرت امراة ليزني بها فزنى بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار موجب للحد لمن قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة
للحد انتهى واقول قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا يبقى شبهة دارئة للحد ولو ورد ان الحد
انما شرع ردعا وزجرا للغواة عن الاقدام على تلطيخ فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الاباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول
بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود هو الردع والزجر ينعدم بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شيء من المال كما
لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مطارفة واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو
يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد اما المالكيون والشافعيون فهذا مما يشنعون بخلاف الصاحب الذي
لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا
الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا انتم هذا ايضا انهم لا يقولون به ولا يرونه عذرا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان
خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درأ الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة
فهذا من عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير ان يقلدوا عمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية
بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعافه بل منعوا من اقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول
الصاحب وفي هذا اعلان بان المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل وبه من الدرهم واقل مهر في الحرام مع ان في هذا طريقا الى الزنا واباحة الفروج
المحرمة وعونا لابليس على تسهيل الكبائر فلا يخون ولا زانية ان يزنيا وهما امنين من الحد عند عطاء ما درهما يستاجرها به للزنا فقد
علموا الفساق حيلة في ان يحضر واحد منهم امراة سوء زانية وصبيا بغا ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤا ولا قتل عليهم من اجل الصبي والزانية و

البغا

البغايا فكلما فعلوا من الفسق حقنت دماؤهم وسقط الحد والعذاب عنهم ثم علموهم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يعقدوا معهن نكاحا ثم يطاهن
علانية امنين من الحد ثم علموهم من الحيلة في السرقة ان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم ياخذه الاخر من
النقب فيخرجان امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان ياخذ عودا صحيحا فيكسر به راس من احب حتى يسيل دماغه ويموت وينجو
امنا من القود ومن غرم الدية من ماله ونحن نبرأ الى الله تع من هذه الاقوال الملعونة التي لم يعلقوا لها بقران ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد
مهلك ورأي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستاجرة بل جرمها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لان للمستاجر والمستاجرة
على بناء الزنا جرما اخر وهو اكل المال بالباطل انتهى قال المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على محرمه من اخته وبنته نسبا او رضاعا
او باحدى المحرمات على التابيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة
ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على
الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى واقول قد سبق الجواب عن هذا عن قريب في بعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم فانه ههنا ايضا وقد ذكر ابن
حزم احتجاج الحنفية على هذه المسئلة بوجه اخر يمكن ارجاعه الى ما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فواجب
ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا فامه فعليه ما على الزاني واذا قلتم تزوج فان الزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد من النكاح ح
سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم
الزواج فنعم لا شك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تع به واباحه هو الحلال الطيب والعمل المبارك واما كل عقد او وطي لم يامر الله تع به ولا اباحه بل
نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب افك متعد وليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله
قال الله تع ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى واما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد
وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل واسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا او طلاء
ليستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من
قول القائل هذا نكاح فاسد هذا ملك فاسد لان هذا كلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا او ملكا فانه لصحيح حلال الطلوع مباح طيب ولا
ملامة فيه ولا ماثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس نكاحا ولا ملكا مباحا للوطي ولا كرامة بل هو العدوان والزنا المجرد لا شيء الا فرارا وعن حرام
فان وجدنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية لاقوالهم وكلام على معانيهم كما قال تع وجزاء سيئة سيئة مثلها
وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله تع يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا
وان معارضة الله تع على الاستهزاء ليس مذموما بل حق فصح من هذا ان كل عقد لم يامر به الله تع من عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم
عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتامل قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا
اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالف قوله تع الزانية
والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول جواب
الناصب غير مطابق لايراد المص قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا قال
المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت
الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة ولم يقم الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة
واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف ثم عاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تع ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد لم يكن
قاذفا والا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا باخر شهادة غيره من
مجلسه الى مجلس اخر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة ولا يحصل دفعها الا بالتفريق و
ان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى واقول لا يشتبه على احد
ان تشنيع المص على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر
لا شبهة فيه قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلاثة الباقية وقال ابو حنيفة يحدون
وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تع ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء قد اتوا ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال
لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد وقال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تع ومن قتل مظلوما فقد
جعل الله لوليه سلطانا وقال ابو حنيفة لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد اخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف
قوله تع ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الاخران عليه وقال لو شهد

كل واحد من الاربعة بانه زنى في زاوية من البيت غير الزوايا التي شهد بها اصحابه حد به استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهد اربعة ذميين لم يجلد وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم اليهودي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم منع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء والرجم لم يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما علة ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود بكمالهم ولكن يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به اصحابه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة ان الفعل واحد لانه الزناء والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تفسير المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا ذميين فلعله مبني على ان الكفار غير مكلفين بالفروع وهذا على تقدير ان لم يرفعوا امرهم الى قضاة الاسلام انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة الربع الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فينافي لما ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين في مكاني البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فقد وجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في تحقق الشهادة المعتبرة في النص فوجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما ذكره في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكم ناشئ من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروج فان ابا حنيفة مهد فيه ذرايع اسقط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات فزعم انها دارئة للحد من يبغي البغاء بمومسة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدق نظره فيوجب الحد في مسئلة شهود الزوايا اذا عين كل واحد زاوية اي تفطنت لدقيقة هي ان تخاصم في زنية واحدة على الزوايا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم وجب الحد في الوطي بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراشه وظن انها حليلته القديمة واقل موجبات العقوبات ما يحصر تحريمها والذاهل المخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تفسير الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخلف حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد من اليهود على ان الكافر غير مكلف بالفروع فقد مر مرارا انه مهدوم واذ قد هدمنا بحمد الله تعالى اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع احد الشهود يحدون جميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلى الله عليه وسلم للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه بنص كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يأت نص قران ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القران والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الاخر فهذا حكم القران والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهد واحد بعد واحد فتموا عدولا اربعة فانه لا قذف وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم لو ان الف عدل قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين الحد عليهم كلهم حد القذف ان لم ياتوا باربعة شهداء فان جاؤوا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد والشاهدان والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه واما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه لو كان ما قالوا لما صحت في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذ قد صار قاذفا فليس شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقران في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس والمشاهدة في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على اخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الان عندكم اشاهد ام قاذف ام لا شاهد ولا قاذف ولا سبيل الى قسم

ثالث

ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق وانه شاهد فليس قاذفا فاذا حين نطق بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت وان جاء بثلثة عدول اليه في المحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا فاذا لا نتكلم بالطلاق الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا الا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محال لا اشكال فيه وان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك ووجب الحد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب القطع لسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح باسرها المعلمة وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه انية كالجفان والابواب فيكون في معموله القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يكن معمولا وكل ما يعمل من الطين من الخزف والفخار والقدور وغيرها لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والمومياء الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع لان كونه مباحا في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع ولا مخالفة للنص حيث يدرء القطع بالشبهة والنص دال على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **واقول** لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة امثال ذلك شبهة دليل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما هو فلا يليق من مثله دعوى الاجتهاد ولينصف الناظر المتامل اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي سقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في احاديثه الكريمة وكون السارق في اللغة التي نزل بها القران وبها خاطبنا الله هو الاخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه خفيا متملكا له مستخفيا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم فان قالوا ان الاصل في ذلك ان ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه هذا ما موهوا به ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال وملك لصاحبه فوجب القطع فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينها وبين ما اوجب به القطع من المعادن المباحة بالاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس واللعل ولم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل ذلك بل امر الله تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسيأتيك مزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معه البيت وسرق مال المستعير لم يقطع وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع اذا سرق مال الضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابقا لم يقطع وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او ابهاما لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطعنا ثم سرقها بعينها ثانية لم يقطع سواء سرقها من المالك ومن غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها واذا سرق حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم والقران دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين بينهما رحم محرم بالنسب فالقطع ساقط بينهما وهو خلاف القران وقال ايضا اذا سرق عودا او طنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف القران وقال ايضا اذا ترك الحمال الاحمال في مكان وانصرف في حاجة وكان على الاحمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او بالمثقل ليلا فلا ضمان وان كان بالمثقل نهارا فعليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفع عن النفس والنص الدال عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب ونقلها مع التغييرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد وهو ان في كل واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع لشبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو شبهة او لا فكل ما ذكره انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الاية حكمها مخصوصا

بما لم يكن فيه شبهة فمن درء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم ان تعيين الشبهة مما يرجع الى الاجتهاد وابو حنيفة مجتهد وحكم اجتهاده بان
الامور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من اهمال المصنف رفع الله درجته بعض القيود
في المسائل المذكورة وتحريف بعضها كذب نشأ من عدم تقيده بالدين وانحرافه عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لاظهره الناصب
وابرق به وارعد وملأ به اوراقه الحنفية يرشد الى ما ذكرنا قول الناصب ههنا وقد ذكرها ائمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها انتهى اذ
الظاهر من ذلك عدم تلك القيود او عدم تأثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء والا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
ايضا وكذا يرشد اليه ما سيذكره بعد ذلك من ان اكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل واحد مما لم يوجب ابو حنيفة القطع شبهة دارئة
للحد انتهى فان هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض واما الداعي لها التمسك بان الحدود تدرأ بالشبهات فلا لوم على المصنف قدس
سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض واما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في الحدود
تدرأ بالشبهات قال ابن حزم ذهب اصحابنا الى ان الحدود لا يحل ان تدرأ بشبهة ولا ان يقام بشبهة وانما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فان لم يثبت الحد
لم يحل ان يقام بشبهة لقول رسول الله صلعم ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام واذا ثبت الحد لم يحل ان يدرأ بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما يتمسك به المخالف في ذلك [illegible] من طرق ليس فيها عن النبي صلعم ولا كلمة وانما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا
ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في ان ما سماه ابو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجهل بمعنى الشبهة بحيث لا يكاد ان يقع مثله عن كودن العوام فضلا عمن يدعي الوصول الى درجة استنباط الاحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لابي حنيفة التفصي عنه ووقوعه في مثل ذلك الاشتباه الذي لا يلوح باب الانتباه كيف يندفع عنه الاعتراض ولا يكون مذهبه
حقيقا بالاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بان الامور المذكورة شبهة يحكم عليه بانه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو متعرض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله
وسائر العباد ثم اي شبهة واشتباه يتصور في سارقية من سرق المصحف ونحوه سيما اذا كانت عليه حلية فضة تسوى ما تبلغ درهم او اكثر او اقل قال
ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بان للسارق فيه حق التعليم لانه ليس منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والفضة
تبع لانها تدخل في بيعه كما تدخل الجلد والدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لان حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس اذ لم
يوجبه قرآن ولا سنة ولا اجماع وانما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رض في عهد رسول الله صلعم
بلا خلاف من احد انه لم يكن هناك مصحف وانما كانوا يتلقونه بعضهم من بعض ويقرئ بعضهم بعضا فمن احتاج منهم ان يقيد ما حفظ كتبه في الاديم واللخاف والالواح
والاكتاف فبطل قولهم ان للسارق حقا في المصحف وصح ان لصاحب المصحف منعه من كل احد واما مسألة سرقة احد الزوجين من الآخر فقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم باسناده الى ابن عمر عن النبي صلعم انه قال كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع
على اهل بيته وهو مسئول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسئول الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته
وروى روايات اخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه اصلا واما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو اعظم حجة عليهم لانه ص اخبر ان كل من ذكرنا
راع فيما ذكر وانهم مسئولون عما استرعوا من ذلك فاذا هم مسئولون عن ذلك فيقين يدري كل مسلم انهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه واسلم
اليهم وانهم في ذلك كالاجنبيين ولا بد جهل حكم هذا الخبر على الحقيقة وايضا فانهم لا يختلفون ان على من ذكرنا في الخيانة ما على الاجنبيين من الزام رد ما
خان بضمانه وهم اهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا انهم لا النصوص
اتبعوا ولا القياس احسنوا وايضا ليس في هذا الخبر دليل اصلا على ترك القطع في السرقة هذا واما مسألة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في اسقاط
القطع عن الابوين في مال الولد اذا سرقه بقوله ص انت ومالك لابيك قالوا فانما اخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنا بامة ابنه لم يجلد لذلك
فكذلك اذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه ان يعف اباه اذا احتاج الى الناس فله في ماله حق بذلك قالوا وله في ماله حق اذا احتاج اليه وكلف الانفاق
عليه قالوا وقال الله تعالى وبالوالدين احسانا وقال تعالى ان اشكر لي ولوالديك وقال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع ايديهما
فيما اخذه من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه ان شاء الله تعالى اما ما ذكروا من القرآن فحق الا انه لا يدل على ما
ادعوا من اسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على اسقاط الجلد والرجم والتغريب اذا زنا بجارية الولد ولا على اسقاط القود اذا قتل الولد ولا على
اسقاط المحاربة اذا اخذ الطريق عليه اما قوله تعالى وبالوالدين احسانا فان الله تعالى اوجب الاحسان اليهما كما اوجبه علينا ايضا لغيرهما قال الله تعالى وبالوالدين
احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فان كانت مقدمة الآية حجة لوجوب الاحسان الى الابوين في اسقاط القطع عنهما اذا سرقا من مال
الولد فهي حجة ايضا في اسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب اذا سرقوا من اموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالآية وايضا فالامر بالاحسان ليس فيه منع من اقامة الحدود بل اقامتها عليهم من الاحسان اليهم بنص القرآن لقول الله تعالى
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقد امرنا باقامة الحدود فاقامتها على من وجبت عليه احسان اليه وانها تكفير وتطهير لمن اقيمت عليه وهم لا يختلفون
ان اماما لو كان له ابنان فسرقا ان فرضا عليه اقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالآية جملة وصح انها حجة عليهم واما قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك فنحن نقول

ومن الش

ومن الشكر اقامة الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاط ما امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط
شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهما بالقسط واداء الشهادة عليهما ومن القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم و
هكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الآية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقة من مال الولد ولا في غير ذلك والله تعالى يقول اشداء
على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالآيات المذكورة جملة واما قول رسول الله صلعم
ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بآيات المواريث وغيرها مع ان من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في انه ان للاب اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه
فانه يقضي عليه برده احب ام كره كما يقضي بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما
وعلى ان يعف اباه فاذا له في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر لم يخالفهم احد في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذا من مال ولدهما حاجتهما
بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه ما سراه او ما جهراه وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ
من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه ولا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ما لم
لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولونه فبطل
ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسره لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد ولو زنا بامته لم يحد كذلك اذا سرق
من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطأ بالخطأ بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوه او كسره لاقتص منه ولو قذفه يحد له ولو زنى بامته يحد كما
يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يظفر على دلالة ابي حنيفة لتلك المذاهب السخيفة واطلع عليها فهرب
عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد واغمض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين
ما تصلف الناصب سابقا بقيام قطع رقبة ابن المطهر بالمقضاب المشهور مع فراره ههنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخهم في حنين وخيبر فالحمد لله الذي انجز
وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه ووليه وآلهما الكرام الى يوم القيام **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية
الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر والزنا والسرقة من غير المحاربين ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي
لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله ص التوبة تجب ما قبلها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبت زناه بالبينة والاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن
الشافعي ان قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة ليجمع ولا
يسقط الحد بمجرد دعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح مذهبه ولا شك انه كذلك لانه لا يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي انه تاب فسقط عنه الحد
فيكون في هذا تخلصا عن الحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد به انه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة
او الاقرار عند الحكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة ولم يقر عند الحاكم والاستدلال
بالآية على مطلوبه من الغرائب فان الآية تدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه
الامامية في هذه المسألة من العجائب انتهى **واقول** بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة
قبل قيام البينة لا بمجرد دعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها وحينئذ لا يصح ان يكون مذهب المؤمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة تسقط الذنب وعقوبة
الآخرة فعقوبة الدنيا اولى ويدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك رواية جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر او
الصادق ع في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يؤخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب
بقوله وانه لا يمكن اجراء الحد على احد قط الخ انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد دعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في
سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحدود هو المنع والزجر عن العود الى مثله وحسم مادة
الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد ايضا ما ذكره الناصب من
النقض لو تم فهو جار في درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الرخيصة التي رخص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا و
غيره يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا تخلصا من الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الآية تدل على قبول التوبة لا
لزم ولا لها على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه كما هو مدلوله يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والآخرة وكذا الكلام
في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد
وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالجارية واخذ المال فيها والقود استوفي منه الحدود واجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل
وقد خالف الآية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وازبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع
الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو
حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح
الا [illegible] من الثلث فهو حرام ولا حد حتى يسكره

ولا حد فيه وان اسكر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود يبدا في كل واحد على الترتيب ولا
يجزي القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يستجمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا مخالفة للايات لان الايات تدل على وجوب الاستيفاء
من اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للاية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للايات وابو حنيفة يجعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الايات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب الشديد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده ما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار فقط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر وعنده السكر
حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **واقول** فقه المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كالزنى غير محصن وقذف محصن تخير المستوفي في البداءة وكذا لو سرق معها وان تنافت بان كان فيها قتل وبغى وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدا بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب مراعاة ذلك
ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فما اتى به من جعله بمعنى الاستيفاء ثم الاستيفاء كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروى عن ابي حنيفة انه لو زنى بامراة ثم قتلها سقط عنه حد الزاني فما سمع باعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني ونبرا الى الله تعالى من
ذلك ونحمده على السلامة مما اكثر او به نستعين انتهى ونظير هذه الفتوى من ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامراة
ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتامل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما خامر العقل بالسكر وهو اعم من العنبي وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار فقط بدون الازباد كذب صريح لا يصدق عند السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث ما لم يبلغ حد الاسكار فمردود بان
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييد اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلحه العطار واما ما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلث ايات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب
وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحى
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر شعر
وكاين بالقليب قليب بدر … من الشيزى المكلل بالسنام
ايوعدنا ابن كبشة ان سنحيى … وكيف حيوة اصداء وهام
ايعجز ان يرد الموت عني … وينشرني اذا بليت عظامي
الا من مبلغ الرحمن عني … باني تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي … وقل لله يمنعني طعامي
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام الخ مدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اغمض عن التعرض لما ذكره المص من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غير هاتين الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح ولا حد فيه
وان اسكر وكانه افاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ
من غيرهما فتامل **قال** المص رفع الله درجته **كد** وقال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
غنموها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها وبعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف
قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله عليه السلام لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها املاكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فاي ترجيح يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملك اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يجعل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الاخر ان يجعل مثل هذا القائل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الاخرة ويعتذر عند الله تعالى باني قلدت مثل هذا الرجل في هذه الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والاية ليست بحجة عليه لانها واردة في شان المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل

الى بلاد

الى بلاد الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع عين الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنائم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون
حلالا بعد الغنيمة على الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث في تمييز
استباحة مال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويحير ويمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين
الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع
فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكفار ارتفع العصمة
بالنقل وله على هذا الحكم دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثال هذا من باب الاجتهادات وان فرضنا وقوع الخطاء منه في هذه
المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعم ويضطرب كل هذا الاضطراب الا للجهل بمسالك الدين انتهى **واقول**
فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع ايضا بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود
بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن
ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال
من حاشية على الكشاف ان في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد
ثم اسلم لم يبق عليه ذنب لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان
وضع الفعل للتجدد فالمعنى للذين حدث لهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى ففيه نظر
جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الاداب
واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر الخ فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايضا موجود
حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل
وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر لكانوا احق
والغاصب الفاسق اذ يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بارائهم المنتنة التي لا ترضاه الا وجيع
كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني
على قياس في ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلائهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك بما اخذوه منا وبالجملة استيلائهم علينا محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان لابي حنيفة على هذا الحكم دلائل قوية متقنة مذكورة في كتب
مذهبه سيما في الهداية الخ مدخول بان اول ما فيه انه لو كان له ادلة كذلك فالويل على امام الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له
من الادلة المتقنة على مطاويه فالظاهر ان وصفه اياها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بان لهم برهانا
قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية مما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل
من خوف الشيعة منهم فقط حكي في المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى حنفي فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما
اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور
في الهداية وغيره دليل واحد اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سريرة المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك
دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع واذا زالت المكنة عاد مباحا
كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومالا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو
الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهذه ظاهر اما اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ثم قوله لان العصمة تثبت على
منافاة الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من يثبت له من المسلم والكافر انما تثبت على
خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما لاحد وانما تثبت العصمة لمن خص
هو به لسبب من الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به اذ لو لم يكن هو مخصوصا بالعصمة لزاحمه غيره في الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى
خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم بان يرغب العبد في التصرف فيها بدون اذنه تعالى فيقع في ضرر العقاب ولو سلم فلا بد

على ان خلقها لهم للتصرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون خلقها للاستنشاق بروائحها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول انه تعم قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل ليس الا البيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الاية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي والمحظور لا ينتهض دليلا للملك آه بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا آه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية آه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان
يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قاله صبي لوقع الناس من قراحة لوجب ان يهو لضربه بالنعل والسوط على انا لا نسلم اجتهاده كما لم يسلمه ايضا ابو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم مترسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما صار امره الى الرأي والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان ينطبها الاعربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد في عداد المبتدئين فضلا عن المتبحرين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهدين على الاطلاق
كما يدعيه اصحابه له ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين مثله وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على ابطال نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق ببلد الحرب مرتدا هو وامرأته القرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروي عن ابي القاسم ما عن مالك واما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا اهل ذمة كما بايدينا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤا هذا منصوص عنه في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر والرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حرمهم عطية فهم عبيد له ماله يطاء ويبيع كسائر ما يملك شاه وجه هذا الفتوى ومن اتبعه على هذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كه** وقال
ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يده المشاهدة احرزه فاما امواله الغائبة عنه والارض والعقار وغيرها مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل لعدم تعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام اذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه وكذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى **واقول** العذابات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه لان الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانقطاع عن
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجات الحربيات وملكهم لم ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب نزول الاية دل عليه وروى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
سرية قبل الاوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا
سبين وملكن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهما على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم الاية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات يجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزوج ولا يكون محصنة بالتزوج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الاية عامة شاملة للصور التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما
اجماعية قد شرعت لاجل ترغيب الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات آه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المرأة لا تكون محصنة بالتزوج اذا
حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزوج والمرأة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
زوجها بالتزوج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المصنف رفع الله درجته
كز وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب قال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا

من اليهود والنصارى والمجوس لان عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر ولئن صح ما روي
عن مالك وابي حنيفة فلهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون امانا لكل من طلب الذمة والاية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في صحيح
عن بريدة قال كان النبي صلعم اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم هذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلعم بعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت مبعوثة الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي عمل عليه بقوله ولئن صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المصنف في هذا الكتاب كيف وقد صرح في اوائل
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في حجه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول القتال
واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم آه ويشهد بصحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ومالك ما كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط فانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم وقال تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح ان النبي صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله صلعم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلعم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليهم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه صلعم انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم و
بين الله تعالى من هم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلعم اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الاية ليست على ظاهرها وانما هي فيما نهانا الله تعالى ان نكرهه ممن اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الاية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شان اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الاية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيص بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الاية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم حينئذ على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من
رواية الصحاح فنظن انه من موضوعاته وتحريفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب بعث
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها لترويج كلام امامه فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل الخامس
عشر في الصيد وتوابعه** وفيه مسائل **ا** ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهذا نص انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح ولا
النية ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والاية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسره ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانه مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الاية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم دراية ابن عباس في شان
نزول الاية شيئا من ذلك فضلا عن دعوى هدايته اليه وانما المسلم رواية عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تاكلون ما تقتلونه ولا تاكلون ما يقتله الله
ولم يعلم هو انه تفسير ابن عباس للاية بذلك كما يرشد اليه لسانه في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الاية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالاية علينا
فمردود بان الاية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الاية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وقوله في اخر الاية المذكورة وانه لفسق فانه لا خراج الناسي
من الحكم لان النسيان ليس فسقا كما لا يخفى وقوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق **قال** المصنف رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه و
قال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانت معلمة ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرايطه اذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلعم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه و
ان ادركته ميتا قد قتل ولم ياكل منه فكله وان اكل فلا تاكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتل فلا تاكل فانك لا تعلم

اصطادها من نفسه وان وجد مع كلبه كلبا غيره وقد قتلنا فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا
قتله الكلب والمراد من التكليب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد لان الصيد قد يقتل حتى ان لم يقتل بل المراد ان لا ياكل منه وهذا
الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله ينسب مثل الشافعي بالخطاء انتهى **واقول** مراد المصنف قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده
الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايضا
قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المصنف بالاية انها دالة على اشتراط التعليم بالفعل وحين
ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه والى ائمته
والحمد لله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالف
قوله تعالى احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد
للحديث وان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده ضل بالاصل انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره انما نقل هذه الاقوال ونظائرها
من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان
في ديار الغربة حتى نذكر جميع ما ورد الناصب في صحة ما نسبه المصنف اليهم فانه والمتتبع يعلم ان امثال هذه المتاع السقط غير قليل في سوق حماقاتهم ودكان فقهائهم
حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المصنف عن مالك ما صح عن ابي حنيفة
امامهم الاعظم ليتواله ويذهل بها اولياء الناصب الجاهل عن قباحة ما نسبه المصنف الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه لا يحل
اكل ما مات من السمك في الماء ما جزر عنه الماء ما لم يطف على الماء بما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله
او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته فطفا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء
ان كان الراس خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من
النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقران والسنن ولاقوال العلماء وللقياس المعقول لانها تكليف ما لا
يطاق مما لا سبيل الى علمه من مات منه وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من صخرة هدته او من حتف انفها ولا يعرف
هذا الا الله تعالى والملك الموكل بما انذر لعل الجن لا سبيل لهم الى معرفة ذلك ام يمكنها علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال تعالى والشياطين كل بناء
وغواص ثم لا بد للسمكة التي يشرع فيها محمد بن الحسن هذه الشريعة السخيفة من مساح مذرع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم يدير ما به
الناس لعله كان الكثرها في الماء ثم ادرتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشتبه الا بما يطايب به المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله
المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك ففيه انه صح اشهر من ان يعده منكره ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه
وكيف يدعي هذا مع عدم اعتباره في حل البعير وما قتله الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق حليته قطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك
وجه لكن فليس **قال** المصنف رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وان يقول اللهم تقبل مني هذه الذبيحة وقال ابو حنيفة
يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا اذكر معي وروي ان جبرئيل عليه السلام قال
للنبي صلى الله عليه وآله ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال علي عليه السلام في ذبيحته بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد من امة محمد انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله عند الذبح بل يستحب ذكره وعند ابي حنيفة انه يكره واستدل عليه بما روى
البيهقي ان النبي صلى الله عليه وآله قال موطنان لا اذكر فيهما عند الذبيحة وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع
كونه موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا للعموم اصلا وهو ظ **قال** المصنف رفع الله درجته **ي** ذهبت الامامية
الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى فمن اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار فاكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع ولا الشبع ان كان في بلد وتوقع الحلال
قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع وقيل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق وجه
ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد
من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما يخرج
فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله عن امامه الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف
ان لا يتقوى على قطعها ولم يشبع فله الشبع خلل لا يخفى وانه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا وياكل منها
في الطريق عند ظهور ضعفه الى سد الرمق مرة بعد اخرى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل السادس عشر في الايمان وتوابعها

وفيه مسائل **آ** ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولازم
وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا ياكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم
فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا تسترسل في الميل الى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله والتزهد عما
جعل الله فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والايات ليست بحجة عليه لانه تفيد الاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة
الطيبات في حد ذاته بل التلذذ المصاحب للوقوع في المحظورات مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى **واقول** ليس المراد من التحريم في الاية
مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف الناس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الاية وما صرح به المفسرون من ان الاية دالة على ان الترهب
والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذي اتى به الناصب المردود وحكم بكونه
اصوب واما قوله ان الايات لا تفيد الا الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد الدعوة الى الطيبات ولا اقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب
والمباح الذي يكون فعله اولى فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسئلك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن
يمينا وان اراد به اليمين وقال الشافعي اذا اراد به اليمين صارت يمينا وانعقدت على فعل الغير فان قام الغير عليها لم يحنث وان خالف حنث الحالف
ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة على المحنث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الفاعل
مختار في فعله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لاخر اسئلك بالله او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا او قصد
الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة واستحب ابرار المقسم فان لم يفعل حنث لزم الكفارة
والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لاحمد اي مخالفة في هذا للعقل انتهى **واقول** مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لانه
اذا قال لغيره اسئلك بالله لتفعل او اقسم عليك ونحو ذلك يلتبس يمين المناسدة فالعقل الحاكم باصالة البراءة وبإناطة المسببات باسبابها الظاهرة يقضي
بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القائل اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد واما في حق القائل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين
لغيره لا لنفسه نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي صلى الله عليه وآله امر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام و
اجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما وبالجملة قول الشافعي انه ان قصد به يمين نفسه كان يمينا منعقدة ممنوع لا بد
لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق غرضنا ههنا بنفيه واثباته فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية
الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانه اليها من غير ان يعقدها بقلبه كانه اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال
ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه الى
اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره وجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى **واقول** هب ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على
احد الضدين على الضد الاخر لان سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة
عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا يعدمه السهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي
وقد خالف قوله تعالى او كسوتهم ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي
المرقع والمكعب الدرع والنعال والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة فما نقل عن المذهب فهو على دابه على الافتراء في المذهب **و**
اقول ان المصنف نقل اصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين اصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة
اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري وابي سليمان واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين ان رجلا سئل عن الكسوة
فقال له عمران ارايت لو ان وفدا دخلوا على اميرهم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المصنف ايضا نسبة الشافعي الى القول
باجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير في قال يجزي ولم يقل يجزيان هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن
حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما تحقيقه في مباحث الاصول **قال** المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى
ان اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا قام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك والايمان مبنية
على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي والكل معا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب ان المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد
يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية فان كان له معنيان او اكثر ونوى احدهما حمل عليه وان اطلق حمل بالحقيقة ثم بالمتعارف ولو حلف لا يسكن هذه
الدار او القرية او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بلا عذر حنث وان خرج باهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون
والاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به وقدره اليوم والليلة انتهى **واقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به اقله اليوم والليلة مكابرة ظاهرة
وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر لان الكلام في السكون لا في الاقامة التي يتبادر منه السكون زمانا يعتد به **قال** المصنف

رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه في غيبة وان لم ينقل المال والعيال وقال مالك السكنى
بنفسه وبالعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه وبالعيال وبالمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم
فان من ترك المتاع وخرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته
وولده في المكان وقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يكن هو معهم ثبت انه ساكن في مكان اخر وان كان عياله وولده في
غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث
ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها منفردا بلا اهل ومتاع حنث لان السكون يحصل بسكون نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه
مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمي المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال ولا يدعي ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
للشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كلية حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال
هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا يصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى واقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع الاموال
او توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المصنف حيث قال وفي لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بوتد
بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من انه مدقق في المعقولات غير معقول قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل
دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمثل هذا صعد السطح ولم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو
وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث فالسطح كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها وابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى واقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من
الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها وفي ابنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام
من غيره لا من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج بسلم او من دار الجار وما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح
من جملة الدار ان اراد به انه من جملة اجزاء حقيقته المركبة فهو مسلم ولا يجديه نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخو
لا فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائه التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها انما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما اسبقناه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح لمماثلته في الحكم عرفا
واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له بكلام المصنف لان المصنف لم يقل ان الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما مر واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم الورد فشم دهنه لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فخنقها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا ياكل ادما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي ص سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي ص او مسجد الاقصى وتبو
الائمة ع لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه
عن نذره صح واجزأه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصد ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وتتمة
وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه وانما اعتبره على وجه فهم هو من العرف وبعضه تقدم جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى واقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك وانما العرف ليس بحيث يفهم
منه كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تمحل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم فقد نقلنا
من الجواب ففيه انه خال عن الصواب قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع عشر في القضاء وتوابعه

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط ان يكون القاضي مجتهدا
ولا يجوز تولي القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان
العامي اذا سأل العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه حكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله و
هذا من غرائب الاستدلالات انتهى واقول في كلام الناصب اجمال واخلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على اقوال
المجتهد فلا نم انه يكون اطلاعه على ذلك علما بالحكم حتى يكون السائل عن الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاز تعليم خطائه

وتقليد الاقوال وخصوصا بها من اطلاقها وتقييدها خطأ غير مغفور عند الله تعالى وان اراد به السؤال عن المجتهد فهو ان يكون الاخذ عنه علما بالحكم
بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تعالى لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وشناعة لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجهة في هذه القضية
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله ص اخروهن
من حيث اخرهن الله تعالى ومن دلائلها الفقه اقدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى واقول اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيل رتبتهن عن رتبة الرجل في سائر الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من رتبة غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تعالى يا ليتها كانت القاضية لكان اولى خاتمهم واما ما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مط ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ج وقال ابو حنيفة اذا اخطأ القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال ص من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال ص ردوا الجهالة
الى السنن وهذه جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي لو حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب او سنة متواترة او اجماع او ظنيا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض والثاني ان يتبين له بقياس خفي ان غيره ارجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا يتتبع قضاء غيره وانما ينقض اذا رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى واقول اعترف الناصب المتعسف المتعنت بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة هيهنا بعيد جدا بعيد منه جدا وقال المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي
بعلمه الا ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خا
لف بذلك قول الله تعالى فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العلم اولى وايضا يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل
بها كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المطلوب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تعالى لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال والقصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته و
مكانها او في غيرها حتى لو اقر رجل في مجلسه يقضي بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به لا يعلمه فظهر ما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما استدل به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع ليس لنا التعرض لها وهو ظاهر على المتامل واقول
قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسئلة قولان في احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه
يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان
يجوز بما راه او سمعه هو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه يجوز لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة اه ونحن نقول ان نظر المص هيهنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق عليه بالوجيز
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكر انه لا يكون نسبة المص للفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فينبغي الاعتراض على غير الشافعي منهم ولدا كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا
يدل على ذلك ثم لا يخفى ان المص لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من الفساد الظاهر فساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم فتامل قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا وباطنا وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او رفعه او فسخه وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا اما في اثبات العقد فاذا ادعى رجل زوجية امرأة فانكرت فاقام
شاهدين شهدا بالزوجية حكم بها الزوج وحلت له باطنا وظاهرا وان كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له وفي رفع العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين حكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها لانه كان يتزوجها

انها شهد بالزور ومشى فى الفسخ لا قالة وقال فى النسب لو ادعى ان هذه ابنته فشهد له بذلك شاهدا زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا
وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف فى ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الفروج من
علينا الا ابدال اليمين سببا واسترقاقا وابو حنيفة بالحصن لنا حكم بالحل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره حكم بانها اذا طلقها
لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره دل على تحريم الاستمتاع
يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق وادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدى زور وحرمت
عليه وما حلت لها وقال انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الى ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه
فلا يأخذنه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم وانى طول عمرى قلدته
وكذا ابائى وجماعة كثيرة من الناس كيف خالفت ابائى واجدادى وخالفت الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه فى الاخرة ولا ينفعه الله
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان حكم القاضى ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا
فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا ما كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلاحد لان ابا حنيفة
يجعلها منكوحة بالحكم وان كان طلاقا فاحل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثانى جاهلا او
عالما او نكحها احد الشاهدين ووطئها فوطئ شبهة بمذهب ابى حنيفة الثانى ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب والتسليط
على اخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن فى محل اختلاف المجتهد نفذ ظاهرا وباطنا وان كان فى محله
فكذلك فيجوز للشافعى الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفى ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعى يشهد بشفعة
الجار والارث بالرحم بحكم الحنفى ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعى يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان لقاض حكم لنا
بيننا بكذا ونريد ان تحكم بيننا باجتهادك ونرضى بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعى فى نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن
ابى حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين على عم بهذا حيث قال شاهداك زوجاك
فلا يأتى عليه ما ذكره من التفضيحات والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد
يعتقد فيه اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى **واقول** ويتوجه على الناصب البحث اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلتاييد ما ذكره المص رفع الله درجته
بما ذكره شارح الوقاية فى مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض وهى الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى
وكذا يتايد بما ذكره الغزالى فى المنخول حيث قال بعد عد بعض الفتاوى الشنيعة لابى حنيفة فى فروع الشريعة انه اردف جميع قواعد الشريعة باصل
هدم به شرع محمد صلعم قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضى بخطائه حلت الزوجة للمشهود له وان كان
عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب للقلوب على اتباع التقليد والمالوف
لما اتبع مثل هذا المصروف الشرع من سلم حسه فضلا عن اشتد نظره ولهذا اشتد المطعن الملعن من سلف الائمة فيه الى ان يموه ويوم من حزم
الشرع وهو الذى قطع به القاضى ابو بكر فى قوله فى مسئلة المثقل قال من زعم ان القاتل متعمد القتل به ان لم يعلم بنفسه فليس من العقلاء
وان علمه فقد الم خرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضى ما فعل الحرمين الشيئين المفسد حقا وبيوع الغير
قبل ان يجيز القاضى عليه فكان فعل القاضى انفذ من حكم الله تعالى وكرامة لوجه القاضى كائنا من كان فما جعل الله قط حكم القاضى محللا
ولا محرما وانما القاضى منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا حصلة له غيرها ولا مغير له سوى هذا والا فليأتوا باية او سنة بخلاف هذا
ويأبى الله من ذلك وهذا كله لا ندرى من اين اخذه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان قوله فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة
بالحكم اشد شناعة من فتوى ابى حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعى فى اجتهاده الذى يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضى ظاهرا وباطنا
فقد ظهر عليه بطلان حكم ابى حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابى حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا بناء الفاسد
على مثله واما ما نقله من حكم ابى حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثانى عالما او احد من شاهدى الزور يكون وطئ شبهة فلا شبهة فى بطلانه اذ
الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه فى العقد فلا شبهة دافعة للحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعى الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم
الحنفى الخ فبطلانه ظاهر لانه يلزم امامهم الشافعى تجويز العدول عما وجب عليه من الظن فى المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابى حنيفة و
يلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له واما ما ذكره فى وجه فتوى ابى حنيفة وانه قد استند فى ذلك بما روى
من قضاء امير المؤمنين عم ففيه ان القدر الذى نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابى حنيفة اذ لا يظهر منه علمه بتزوير الشاهدين هناك ولو
ظهر ان فى سياق تلك الرواية وسياقه دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين عم مخالفا لما
نص عليه قاضى قضاة العالمين ومولى الخلق اجمعين وسيد الاولين والاخرين فى تصريحه بان قضائه مقصور على الظاهر ولا ينفذ فى الباطن فى حق
واحد من الناس كيف ينفذ فى الباطن وبالجملة قد قلب ابو حنيفة القضية وغير الامر عن حقيقته لظهور ان القضاء انما نصب للانصاف ولا
ودفع

ودفع الاعتساف واقامة العدالة بين الناس واستيفاء الحقوق من المتنعين وايفائها على المستحقين فحاصله يرجع الى الظاهر وما كان مخفيا ونقل الضمائر
من حجر الخفاء الى حجر الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاؤه على الظاهر وفى رواية بدل قوله فانما اقطع له قطعة من النار فانما اقضى له بالظاهر والله
يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد ففيه ان المقلد الفطن بل من هو فى ادنى درجة عن كونه ابلها لا ينبغى
ان يذهب عليه ان مثل ابى حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان فى غاية الجهل
قال المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف جلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته فذهب الى الثامن
ان القذف بمجرده لا ترد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق تعالى القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة على
الجلد بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لا تحادها
فى الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق الاقرب لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط
فى قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه لان النبى صلعم قال فى قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته
وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق والوثوق بصدقه انما يحصل بعده فلا مقتضى لرد الشهادة بعد عدمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعى ان القاذف مباشر للكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد وتاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا الحكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر من ابى حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك
للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة اقول تعالى ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول
الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابى حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة
بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه وهو لا يسلم ان الاصلاح لسماع
الشهادة بل الاصلاح هو الاستبراء وظهور تمكنه فى توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكر من الدليل العقلى وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد
عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال فى معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى **واقول** قد استدل المص على
عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب له فيبقى كلام ابى حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلى من انه استدلال
فى مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الاية وان لم يكن نصا فى مقصود ابى حنيفة فلا يقدح فى مقابلة الدليل العقلى معها وان اراد بالنص الاية من
حيث انها خالية عن خلاف المقصود فقد عرفت ما ذكره المص انها نص على خلاف مقصود ابى حنيفة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال التاسع
ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان فعميا قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى المشاهدة اولا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا
ذوى عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة على امثالهم وان اختلف مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين فى الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل
الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لو بقى حاكما لكان حاكما
بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعى فوجب نقض الحكم له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يقبل شهادة
الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ الا فى صورة الضبط ولو شهد فى حال وحدته ثم ما تاب وجنا او عميا او خرس لم يمنع
الحكم وان كان قبل التعديل بل بعد ثم حكم وحجة ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة عنه فصار كانه لم يشهد وا
الاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة فى الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على
بعض فليس مذهب الشافعى بل الاسلام شرط عندنا فى الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبيين فى خبر
الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبيين فى شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده محال
وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى **واقول**
لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعى قريب فى الفساد من مذهب ابى حنيفة فكان الاولى ان يستحيى عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابى حنيفة فى الفساد واما
ما ذكره فى وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التى استدل بها المص فضلا عن تحقق الدليل
الدال على نقض شهادته الواقعة قبل العمى واما قوله ان الاية دلت على اعتبار العدالة فى الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المص وانما الذى قصده
المص فى الاستدلال بالاية ان لفظ ذوى العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المص فيصرف
عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل ففيه انه لا بد لقائل الامر من ذكر واحد من تلك الدلائل للنظر فى صحته و
فساده وانه صالح لتخصيص عموم الاية اولا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابى حنيفة للاسلام فى الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه
لان الشهادة احق بالمراعاة من الرواية فاذا وجب التبيين فى الرواية ففى الشهادة بطريق اولى قال ابن الحاجب فى المختصر والعضد الايجى فى شرحه يعتبر

في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة بالمشهود له وعدم العداوة للمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة
البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصومات ولانه خاص في المحبة والعداوة توثران فيه والخبر عام واتهم المساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى
من كثرة شهود الزور ما لا ترى من كثرة رواة المفترين انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم محل ابي حنيفة مردود بما مر من ان العدالات المجردة عن البرهان
مساوية للكذب في ابطال الحق وما تولوا به ما لكن ان كنتم صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليه لانه اوجب التبيين عند الحكم الخ فباطل لان ظاهره
ان الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسق وظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق التبيان
قبل الحكم وبعده وهذا ظاهر بحمد الله تعالى قال المص رفع الله درجته الثامن قال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي لا يقبل شهادة
الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض او امر مناد بالفساد لا يقبل شهادة خصم ولا
ظنين والعدو متهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حد ان يتمنى زوال النعمة الاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بمسرته ونقل ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صح ان يكون بمجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى واقول فساد مذهب ابي حنيفة مما لا ينافي اصلا
بليت ونقل فقد افترى اصحابه على دعم انف الناصب عليه ما الله العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقبل انه يعرف ذلك
العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين لطالع ثمة قال المص رفع الله درجته التاسع قال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كا
والترفض ما ما يدين به فيعتقد مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة
ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه فسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل المص ورد كما يشهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وقد ذكرنا ان الاية لا تصير حجة انتهى واقول يتوجه عليه انه ان اراد ان يعد كون الفسق اللازم من التدين مجمعا عليه عدم كونه مجمعا عليه
بين اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبر في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس باجماع اهل
الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم
لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض
بغير امر من الله بذلك بل خالفوا القران في نهيه عن قبول نبأ الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضائح
والمضادة لله تعالى انتهى قال المص رفع الله درجته العاشر قال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن يرد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام
ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
شبهها بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة من وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن القمار
الثالث ان لا يصير سببا للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرائط صار حراما وذهب
الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح فقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله ولم يتقرر
حكم في زمانه فلما اختلط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسالوا عن حكمها عمر فقال ما الشطرنج قالوا انه شيء ينفع في تدابير الحروب
فقال ما كان من امر الحرب فلا باس به وما ذكر من مرور النبي على لاعبي الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علي مر في الكوفة على
قوم يلعبون به فقال هذا الكلام ووجه الشافعي بانه لم يامرهم بتركه ولو كان حراما لكان يامر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كانت على صور
الحيوانات ومذهب انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يامر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه حتى
كانا يلعبانه مستدبارا فلا يحرم انتهى واقول لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظير ان يعتبر في حل الخمر عدم اخراج
الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنده وان يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل
على صورة كان يستعمله عليها المجوس والاعاجم في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والكرم ليضع فيه في الكوز او الدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر
في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طول الاشتغال به وان لا يصير سببا للنزاع زوج الزانية معهما بان يكون الزوج مثلا
ديوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت التي يقع فيه الزنا ولا يحضرها في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الاخر اجرا على الزنا لئلا
يكون كالقمار واكلا للمال بالباطل وان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى ان يطاها فانما مثل الى غير ذلك
من الاعتبارات التي يضحك منها الصبيان ومن العجائب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة ولم يجعلوا مجرد المقامرة
بالشطرنج مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا واراد بوجه الاجتهاد فيه انه يفيد تشحيذ الخاطر ويعين

في الادمر والحروب كما مر مع ان النرد ايضا يعين في ملكة الحساب ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فليسال عن المولعين في اللعب به واما ما استدل به الناصب
على اباحة الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة سيما اذا كان ذلك الصحابي متهما بالكذب والمساهلة في الدين كابي هريرة على ما مر في بيان
حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسعه اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند في اثبات ذلك الهوس بانه لم يكن الشطرنج
من ملاعب العرب فهو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضي عدم كونه في زمن رسول الله وعدم رؤيتهم له لان النرد ايضا لم يكن من ملاعب
العرب وفي سيعرف بصحة الحديث الذي ورد عن رسول الله في النهي عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندي وهو صصه بن داهر للشطرنج
على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من ديار العرب من طريق البحر ومع تولع العرب
من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب لانه طريق التدبير في الاراء
والحروب واي انه كان اللهو الذي يكون لاهله اعز محبوب وما ذكره من وقوع ذلك النهي عن امير المؤمنين في الكوفة لا ينفي وقوع النهي عنه قبله عن
رسول الله بل يحتمل انه نهى بالعبارة التي نهى بها رسول الله قبل ذلك في مقام النهي عنه تذكرة للمخاطبين بان النبي قد نهى قبله عنه للشعر بانه
ليس اول من نهى عنه فتامل قال المص رفع الله درجته الحادي عشر قال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا غيره ولا احده ولا ارد شهادته وهو خلاف
ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر من المسكر الا الخمر فلا
يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى واقول قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله كل
مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما عنى بقوله كل مسكر حرام الكاس الاخير الذي يسكر منه وهذا في غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله وهذا يوجب النار لفاعله وثانيها انهم لا يقولون بذلك في شراب العسل والحنطة والشعير و
التفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وسائر الاشربة مما يقولونه في مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبي جهارا
والثالث انه تاويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تعالى رسول الله عن ان يريده بل نزه كل ذي مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسالهم اي ذلك
هو المحرم عندكم الكاس الاخرة ام الجرعة الاخيرة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فما بين ذلك
وقد لا يكون هناك كاس بل يضع الشارب فاه في الكوز فلا يقلعه عن فمه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم في الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا و
الجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا ويكون منها ملء الحلق فاي ذلك هو الحرام واية هو الحلال فظهر فساد قولهم في الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة
قلنا النقطة تتفاضل فمنها كبيرة ومنها صغيرة حتى نردهم الى مقدار الصوابة فيحصلوا في نصاب من يتحيرهم ويتطايب باخبارهم فان لم يحدوا في ذلك
حدا كانوا قد نسبوا الى الله تعالى انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرف احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدرى ما هو وحاشا لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك والمؤذي من الطعام والشراب فحدوه لنا قلنا نعم ما هو زاد على الشبع و
الري المحسوس بطبيعة اللذين يميزهما كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذي غذاء اذا بلغ شبعه قطع الا الفاسد الى اذاء نفسه
واتباع شهوته وكيف وههنا احاديث اخر لا يحتمل البتة هذا التاويل كقوله كل شراب سكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب لا الى
جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هي التي سكرت الشارب بالضرورة بل هي وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان
فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاي اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تعالى التوفيق وقال ابو حنيفة في حد
السكر انه ليس يسكر حتى يميز الارض من السماء والا ما ولكنه ثون هذا فاعجبوا رحمنا الله واياكم انتهى قال المص رفع الله درجته الثاني عشر ذهبت الامامية
الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعي ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله
وقال من لعب بالنردشير فكانما غمس يده في لحم الخنزير ودمه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فما نقله عن المذهب فجرى على عادته في الافتراء على المذهب انتهى واقول يكذب ما ذكره الناصب ما في كتاب حيوة الحيوان
للدميري الشافعي حيث نقل في بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكي ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه
ما في كتاب الينابيع حيث قال عند عد العدالة من شروط الشهادة وهي الاجتناب عن الكبيرة بما يوجب حدا وفي خبر اختاره ما اوعد عليه
وعيدا شديدا في الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية
وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبي وسب صحابته والخيانة في الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغائر وفي وجه على صغيرة كغيبة وكذبة وسفاهة ولعن وهجو بمهم ولعب نرد لقوله من لعب بالنرد فقد
عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذي اختاره الشافعي من الوجوه الثلثة هو الوجه الثاني ولم يعد لعب النرد فيه من
اسباب رد الشهادة وانما الذي علل فيه ذلك سبب الرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب في قوله فما نقله عن المذهب وقوله
افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعي فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول والوجه الغير المفتى به ولا يبيض وجهه ان اراد به انه لم يقع
هذا القول والوجه في مذهب الشافعي لا في قديمه ولا في جديده فهو كذب سود الله به وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه قال المص رفع الله

درجته وقال الشافعي ومالك الغنا ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية
قول الزور الغنا وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغنا وقال عم الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت الماء البقل ونهى النبي عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الغناء مما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من
الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمتهما ورد في الصحاح ان عايشة رض قالت كانت عندي
جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلعم الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت
معوذ بن عفراء قالت جاء النبي فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من ابائي يوم
بدر اذ قالت احديهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال رسول الله صلعم دعي هذه وقولي ما كنت تقولين فيعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء
وخصصه بعضهم بالعرس ولما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة
انتهى **واقول** ذكر في كتاب الينابيع كره اللعب بالشطرنج ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه وتطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى و
من يشتري لهو الحديث ولقوله عم الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء
بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المص فنقول الترجيح معنا لما تقرر في
الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فما رواه الناصب من
احاديث الاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القران واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع
هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرح به وقد ذهب ابو علي بن
ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا اقبل شهادته بعد توبته و الرابع عشر
عدالته وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف
الاية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الاية و
وقال مالك شهادة المخفي وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقر به ثم يجادل المقر في الحديث فيقر ويسمعه المخفي لا تقبل وقد خالف الاية يجاوز لئلا
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم استماع الشهادة امور اجتهادية وله عليها دلايل فوجه الحد د
القياس على المجلود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم الاطلاع على حاله بعدم المخالطة وقبوله في الجراح لامكان وقوعه
في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبقه فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المخفي انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيدين فانه مشروط
بشروطهم من السنة انتهى **واقول** القياس باطل كما عرفته في علم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما
ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله ان الرد سبق شهادة الصبي والعبد الكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم
الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تشبث
بها مالك واضرابه ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى ادنى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان
النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروطهم من السنة مدخول بان السنة التي يفهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط الخامس عشر
ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اولياؤه حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا
شهد على اصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني اخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان كل اصل لم يثبت شهادته انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على امر واحد ليثبت والا لم يثبت ووجه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية تثبت بها
وان اختلف كلا الاصلين انتهى **واقول** لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المص من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني اذ
الاصلية تثبت بشهادتهما آه فلا وجه له اصلا فتامل **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت ولم يكن له السادس عشر
بينة كان له عليها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقة والبراءة كل امرأة من نكاح الغير
اذا لم يكن قرينة فلا يحتاج الى اليمين انتهى **واقول** لا يخفى ان الاصل انما يصير حجة اذا لم يعارضه النص فلا يفيد اصله هذا اصلا **قال** المصنف
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطي اثنان امرأة في طهر واحد ثم جاءت بولد يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا ونقل السابع عشر
الطحاوي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه مائة اب الحقه بهم ثم قال ابو حنيفة لو كان الرجل اثنا

فحدث

فحدث ولد فقال الشكل واحد منهما ابني من سبيل الحق بالامتين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضروري بان الولد الواحد لم يولد من
امهات شتى ولا من ابا شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا تنازع
اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان يشترك اثنان او اكثر في وطي امرأة واتت بولد يمكن من كل واحد الشبهة في النكاح وبعد الطلاق في العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او يطاها رجلان بنكاحين فاسدين او يطا الشريكان الجارية المشتركة او يطا امته ويبيعها فيطاها المشتري قبل الاستبراء
يعرض على القايف في جميع هذه الصور فاذا الحق القايف لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القايف فالالحاق
باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما باق الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول بالحاق
الانتساب الى كليهما فيحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى **واقول** ما نقله المص عن ابي حنيفة من انه قال يلحق بهما معا وما نقل الطحاوي من انه يلحقه
باثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب في توجيه كلامه لا يتحد مع مذهب غيره ويصير النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات
الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القايف ولا القرعة التي عبر بها رسول الله صلعم ورد هو عليه
بان القرعة قد يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما لو وجه انه لا يعتبر العرض على القايف ولا القرعة وبالجملة كلام ابي حنيفة على ما وجهه به الناصب في تهذان
بقائه لو يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وفساده ظاهر لمن لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة الثامن عشر
الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك السالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين
فابرأه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله صلعم الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الكتابة الفاسدة كالباطلة في بعض الاحكام وكالصحيحة في بعضها والفاسدة كالباطلة في عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ في الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابي حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك في البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابي حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه في حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لانه للمبرء ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى **واقول** ما ذكره الناصب في
تقرير مذهب الشافعي من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة آه باطل فاسد بل على قلة فهمه وبلوغ جهله بفقه امامه واصطلاح اصحابه في هذه المسئلة
وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هي التي اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد ماليته كالدم والحشرات او اختلت الصيغة والفاسدة هي التي امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط في العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم ينجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوي الصحيح
في ثلثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثاني انه يستقل بالكسب فيستتبع عند العتق ما فضل من كسبه كذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يقابل السيد فيسقط عنه نفقته ويفارقها في انها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها ويبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعي محمول على الصحيح والاحكام
مترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابي حنيفة آه فمردود بان عند ابيه لا يروج الا على مقلديه والا
فحجة عليه كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة بجعل الكتابة الفاسدة كالبيع حملها على غير صالح لاصلاح حكمه فيهما باللزوم بل هو من قبيل اصلاح
الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابي حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذي كاتبه المورث هو لزوم
المورث لو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما لو كان لمورثه في ذمة غيره باي طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال المكاتبة عدم تسلطه لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط في الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف التاسع عشر
يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط في العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه وهو ظ **قال** المص رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك
والشافعي اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح وقد خالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله عم الناس مسلطون على اموالهم
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسد
كاتب باذن الشريك ورد ومنع المكاتب ابطالها فان لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه والى الاخر بعضه بحسب الملك حتى ادى المال ترتب عتق وقد
يقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط المكاتب من قيمته والدليل على فسادها
انها تصرف في المال المشترك بما يضر وهذا موجب للفساد واختيار الابطال والاية ليست بحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان
مشتملا على شرايط الصحة لا على مشروعيتها مط وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرايط منها التصرف على حد اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا ثم انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه عادته فان المذهب فساد الكتابة في العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين في نصيبه سواء
اذن الشريك ام لا بان المعنى راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله للكتابة على بعضه وذلك المعنى ان المكاتب يحتاج الى التردد والسفر
لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر

انه حرفوا الكلمة عن مواضعها كاليهود والنصارى انتهى واقول لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة
له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكر من ان الاية ليست بحجة عليه
باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة غير مقيدة بشيء من
الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث اذ لا نسلم
ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المص لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما
ذكره المص هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة
ما تقرر عليه مذهب المتاخرين من اصحاب الشافعي اليه بلا دليل عليه ان الناصب نقل ما نقله ههنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار
الذي اعتمد مؤلفه فيه على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما مر فالتحريف بما وقع عن الناصب الرجل المارد فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى
لا ينبغي ثم لا يخفى وقوع التكرار الممل في قوله وذلك المعنى آه بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله آه هذا ولا يذهب عليك انه
لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المص الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع المص على الكل فتدبر قال
المص رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللآخر الثلث فكاتباه بمائتين على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على النسبة
وقد خالف العمومات الدالة على عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعل حصة كل من النجوم بحسب شركتهما في العبد واطلقا فان
يقسما كان ان اختلف النجوم في الجنس والاجل والعدد وشرطا تفاوتا في النجوم مع التساوي في الملك او بالعكس لم يصح ولا يشترط استواء
الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد وان كانت من شريكين عقد واحد لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا لما امتنع انه لا
يجوز مكاتبة البعض بل تقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا اعواضا مختلفة اذ لو كان اعواضا مختلفة
لاختلف باختلافها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على العوض على قدر
الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بمائتين فانه يقع الثمن بازاء كل العبد فان فرضنا توزيع الثمن على المبيع
ويقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات لان
العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء
فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل ولا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لما لم يمكن ان يكاتب كل العبد
وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد هذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل ومع هذا يحكم على وجوب تساوي احكام
الكل والبعض ومحال انه من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا آخر من خرافاته الذي خالف فيه ضرورة عقل
البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى واقول لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا
في ايقاع العقد على المشترك فيه بصفقة واحدة واما اذا اوقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض
دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء
المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب تبيان الشريكين بكتابة العبد المشترك معا
في عقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما
يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع وقوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد
واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المص لكل احد ان يكاتب عبده
بما شاء فكذا بعضه من باب قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى
تحريم التافيف فهو حجة معتبرة اتفاقا ولهذا ظهر ان المص لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهمه الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض
ههنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المص قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المص قدس سره من اول الكتاب
الى ههنا كلها زخرفات بمعنى المجربات والمرتبات وان المزخرف بالمعنى الطارئ في الاستعمال بما يليق بكلام الناصب وائمته اسلافه قال
المص رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالف بها الجمهور القرآن والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه
فانه يظهر على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المطلوب بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما
لا يجوز عليه الخطاء والزلل وهو حاصل فليحذر من يؤمن بالله واليوم الآخر ويعرف انه مسؤول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي
الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان رؤساءهم اعتقدوا ما اعتقدوه من العقايد
الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية واهملوا امر الآخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الآجلة نعوذ بالله تعالى من مزال الاقدام وفيما اوردناه في هذا

الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف من يستغني عن كثير التنبيه بالقليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلواته على سيدنا ونبينا وهادينا
ومهدينا محمد المصطفى وعلي ابن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة تنفد ولها ولا ينفد آخرها تقصم بها ظهور الجاحدين ويرغم بها انوف المتطيرين
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى قال الناصب قد وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم حتى اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المفهوم وقد سماه نهج الحق وكشف الصدق وقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
في ذلك الكتاب مصنفه بعباراته الظاهرة عليها آثار الركاكة وابدينا بحمد الله تعالى على طلاب الحق ومتبع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتري كذاب بل هو خالف ضرورة العقل
وخالف الكتاب والسنة ولم يفهم في الاكثر معاني الكتاب والسنة وان فهم بعضه حمله على خلاف ما هو عليه لقصوره عن طرق الاستدلال وغلوه في الابتداع
والتعصب ولو نور اغراضه واستيلاء علة الاهواء عليه والعاقل المنصف المسترشد اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في رد
الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وبصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال
مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو نفسه ممن انتسب الى مذهبه بعد التامل الوافي
يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والروافض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب وملموس من فضلات
المعتزلة فجمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالمعدوم وترى السنة ان راجعت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده ووجه بطلانه ونحن الآن نضع خاتمة في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى واقول جعل الناصب الشرير ما اتى به من جرحه الذي هو اثر المحض
متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحوه فان توفيق الخير نصيب عند
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهدتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه لكتابة هذا الجرح وادعاء لكونه خيرا وعبادة كما
نرى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك **نظم** مدعي تاز كه توفيق عبادت يافتست — خاك عصيان بر سر توفيق جاي ديگر است
ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله اهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق ومع توجه عليه انه
لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فبصبه تسميته بجرحه بهذا الاسم بلا مسمى بل بهذا محضا ثم نسبته لكلام المص الى الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى آخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه بحمد الله
ثم اللهم الا ان يراد بالركاكة في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي صلعم ان الرجل ليهجر وامثاله
مما مر او اراد بعض القوادح والمثالب التي رواها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل المأذون فيه
في الدين لكن الركاكة بهذا المعنى عرف طار من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن مآثر سرعة انتقام الله تعالى عن الناصب عاجلا وكرامة المص
عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة لفظا ومعنى
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهرة عليها آثار الركاكة آه فان ركاكة ايراد الثاني في صفة الآثار وكونه لحنا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه يصير صفة لقوله بعباراته السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة آه فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة آه ومنها قوله ولا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذهب في العلوم الثلثة ان يتبع آه فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب آه وهذا ايضا ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان
ما وقع في ساير جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضحنا بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اتينا به من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب ههنا على المص من الكذب والافتراء ومخالفة ضرورة العقل كلها قضايا منعكسة وتعرف بها عدم تميزه بين رديء الكلام وسلافه
او الفرار باصغاء ما تفوه به بغاث اسلافه كما قيل في الفارسية **نظم** نواي بلبلت اي گل كجا پسند افتد — كه گوش هوش بمرغان هرزه گو داري ومن
المضحكات تسمية ما تشبث به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها مما تصير حجة على الخصم مع ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزلهم العقل صريحا عن الحكم وبقيهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء آه فكونها مرجوحة انما هو في زعمه
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء جزافا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن جوامع
وكسروا به في طلب مؤسسة جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان اول رؤساء المعتزلة
انما اقتبس من سيد الشيعة ابي هاشم بن محمد الحنفية رضه وان الذي اخذ من علماء المعتزلة هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر

انه لم يرا عنه في مسايل قليلة بحيث لنفرد بالرواية فاورد تلك المسايل البلدين وجعلها مذهبا له وللفسدين ومفسدة في الدين فهم قد احسنوا
من فضلاء الشيعة الاثنى عشرية اجمعين ايضا ما ذكره من وجوه مذهب الامامية ومتروكية ممكن بسبب ما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تقرير
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث يجدد من المجدد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
كلام في رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم بما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين وبينه عليه ظهوا بركات
لهم عليهم السلام احاديث وآداب وعبادات وعادات ومذهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم وحواريهم ومواليهم وعبيدهم من شيعة
المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المنتمين اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا ينقص عن عشر
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عددا وان كانوا اقل عددا اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح انهم بما لهم احق علما وعملا
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي ما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام بحيث يساوي
صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احدا منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم واستفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
او رجع الى كتاب او احتاج الى تذكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلا عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتبا لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مؤمن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق ع كالخان المسوق يزدحم المستفيدون منه والاخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه من طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشافعي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يحصى عددهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ الطائفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن محمد بن سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملات الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى ونحن من لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علما يقينيا
قطعيا بان هؤلاء الحواريين والموالي المجتهدين في مذهب اهل البيت ع كانوا اخص بهم اعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ادرى بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم لم يتركوا مذهبهم فان ارتكاب هذه الطايفة للكذب مما
لا وجه له لانه في الاخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار
ولا يتجشم تصنيف الكتاب والاشعار المشتملة على عقايد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصا
والاحصار ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيرا من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذبا وافتراء او يجعلوا انفسهم ابدا مهانة
مقهورة وعن الدنيا محرومة مهجورة بخلاف مذهب المخالف فان علمائهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين بمن واخوا عقيدتهم
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفاؤهم للحق ووضعهم للباطل طمعا في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى
بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما نشاهد في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علمائها يجعلون الشرع تابعا لامر الحاكم الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللاطي
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستاجرون
القضاء عن السلاطين ويأخذ الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين فالمتبرك بشيء منهم كامامهم الخراعي جوزوا وضع الحديث
لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة اخبارا قد كشف الله تعالى عن كذبها ووضعها
فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شخص ببلد ولا رئيس قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث
في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية للنسائي الى وضع الحديث كغيره من علمائهم في فضل معوية وهجمهم على قتله بعد
ظهور امتناعه وسوء عقايد معوية مشهور وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب

مذهب اهل البيت ع الذين ثبت حقيته ما ذهبوا اليه لعصمتهم عن غلو في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما ندعيه
فقد كانوا مجتهدين في ذلك لم يخالف في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرارا ولكن لم يقم دليل عقلي ولا نقلي من الله تعالى
ولا من رسوله على وجوب التمسك بمذهبهم كما قام ذلك في اهل البيت ع كما سمعته من ان المتمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا سلمنا ان الباري
لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي ص بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق
جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك في احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب
تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كالخلفاء من بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه
كل من يسمعه وهذه المرتبة لم يحصل لغيرهم فان سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا باسم النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة وابن
كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطيل شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكترث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذاهبه التي هو
فيها خصم فانه ثلث فيها بالزيل في قواعد اصولية تبرى العقل منها وعن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل كرها وتمسكه بعبارات شاذة في حزم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ
الشافعية كما هو صريح امامهم الزاهد ابن بدلك في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وكذا هم والمالكية واكثر الطوائف يكفرون الحنابلة
لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على علمه وعدالته ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بحجية
مذهبنا لا رجحية اهل البيت ع على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وقف نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى وسلوك سبيل الاعتساف
لان المقتضي للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد
بيناها ولا يلزمنا القول بصحة مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل
البيت اجماعا بالدليل لمسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت وبان مذهبه ماخوذ من مرجوحات
الاقوال وكيف لولا ظلمة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كما لبسه هانحن انشاء الله تعالى نأتي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح ان جل
ما ذكره فيها موضوعات موهومات مفتريات لم يزد بها الا مزيد الشناعة والعوار على نفسه واسلافه وتضعيف للعار والشنار على اعقابه واخلافه
فنقول قال الناصب خفضه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبيانه وكشف عن قواعده وبطلانه وبالله التوفيق في هذا
البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب من الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا
وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف في انه تعالى وعد في هذه الاية لانه مجاء ع ثلثة اشياء فلا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد و
الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة صريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في الوعد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين انشاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن لحجيته
المعاند له تعالى فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الرياسة الكبرى بحيث ينقاد لاهل الا
اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا شرذمة منهم
كذا تكفير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث
وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما انتجه من المقدمات مما هي وساوس لو قالها صبي لتبرئ من فلاحه
لو وجب ان يستعد للضرب به فعلا او سوط الطهو انه على تقدير ايمان خلفائه وخلفائهم انه لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه
الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة
بكفار الفرنج والصين سيما ساحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصبة لقصور
نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام زعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين امنا ولم يتاملوا
في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة
ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله ص ولا في عهد احد من اصحابه الى يومنا هذا ولينبه له
الناصب انه هل كان الدين متمكنا حين حصر امامه في الدار وهل كان لامامه صحابته من حين شرب ماء النجاة حتى قتل ورمي في الاقذار واذ ظهر انه لا
وجه للحمل على توهم الناصب فتعين ان المراد انجاز ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في اخر الزمان
ويملأ الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته ووصاله واجعلنا من المشرفين بلقائه ونواله هذا ولو اقتصرنا في ذلك على
ما اقتصر عليه الناصب في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي ع والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا ما كا

له ولاصحابه من الخوف عن المتقدمين امنا وايضا لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري وغيره من امكان التصرف
والتوطن فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا قد مران الامة اختلفوا في اشتراط النص في الخلافة ووعده بدل على الاشتراط الاحتياج الى النص في قوله
تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض وهرون اخلفني في قومي والاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة
فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم وبما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل **ثم قال** الناصب خفضه الله الثاني
من المواعيد الثلث تمكين دينهم الذي رضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة لما كفروا
بعد رسول الله صلعم وابتدعوا الكفر والضلال لم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم
على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار ظلمة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره
وشهرته واذعان جميع اهل الملك له ونشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال و
جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي صلعم الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل
وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو
دب لهم دبيب بخروج رافضي منهم يوما فلا يلبث بمدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر انه على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني انتهى **واقول** قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز
كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود ع فسقط جميع ما انتجه في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
فيقال انهم وان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون عددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة و ما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد
وان يطلع عليه احد الا بعد واحد قال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب
هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء ع كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء ع واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين الى آخره فيرد بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله صلعم وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد بان لك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة و
القهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا وليس للناصبة علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار
الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا وهنا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما
قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين **ثم قال** الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اتخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظ ارواحهم
ولم يجترؤا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين
وقواعد الحق ولا نزاع في ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم
الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله تعالى محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو المطلوب ولو تامل
المتامل بعين الانصاف وشاهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استدللنا على بطلان مذهبهم من ابهر الدلائل واظهر البراهين
انتهى **واقول** جواب هذا ايضا مر من انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر ع ولو استعجل الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي ع ومواليه من سماهم
الناصب في سوء خاتمته هذا باولي القلانس الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية
حتى هرب الناصب وخلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقارع القسر والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر
رباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **ثم قال** الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في
ذلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر ههنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن
الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد وضعت الرافضة كتابا في الفقه سموه مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا
وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم
عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا كذبت عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها
فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة احرقهم
علي ع بالنار ونفاهم من البلاد ونفى عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه **واقول** لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة اصبع ايضا
واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا الى آخره فيقال ان الذي نحن نعلم من
احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافيا لا يتقيد بدين ولا مذهب وهو الذي تخلف عن الحسين ع وخرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث فقال
له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي حمل بيت المال فسرق في خفه مائة درهم لكن صاحب كتاب
الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهبه من الشيعة بما نقله عن ابن
الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب وهم الراوي وانه يجوز ان يكون راجعا الى النواصب
فانهم قد يقصدون الكذب على علي ع بما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيام حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يسمع
منه دعوى انه لا ياخذ ملأ بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من دنو همته الى مرتبة لم يبال بعار سرقته مائة درهم على ان ما نقل عن الشعبي
اخرا صريح في ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشرهم الرافضة احرقهم علي ع
ونفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا
وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي لما اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف عن تهمتهم اياه بالرفض قرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في
الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويضحك على لحية من توقع منه ذلك من الحنابلة وسائر اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو
رئيس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه
حتى يصدقوه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه قد شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدور تلك الحماقة
منه فتامل **ثم قال** الناصب خفضه الله ثم نقول ان كل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته يلتئم من اصول وفروع والاصول
اما متعلقة بالعقايد الاسلامية واما متعلقة باصول دلايل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما
انا نظرنا الى مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها ماخوذة من المعتزلة ومن الاصاحيك في كتاب ابن المطهر انه يقول في كل مسئلة من
مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان تدوين المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف
للامامية في الاصول اخذه المعتزلة واخذوا منه مسئلة فتبعوه واي اضحوكة اغرب من ان التابع الذي تقرر تابعيته والمتبوع يستنكف من عار
تابعيته ولا يعبا بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء
مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب واقاموا الدلائل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل مرتضى الحلي وابن
المطهر وطائفة يسيرة طالعوا كتبهم وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال عار التبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين
والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها ماخوذ
من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه جامن قول العلامة الدواني في شرحه للعقايد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة
في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسايل قليلة الى آخره ومع ان هذا كلام صدر عنه مبالغة وعنادا كما سنبينه تفصيلا في طي ما سبق من الاصول الكلامية
وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدأ كابطال الحال ونفي التفويض ومماثلته تعالى لغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بدا
اثبات الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبساطة الايمان وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات
عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جائز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الان
الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الامامة الذي لا يخفى مدخلية
المخالفة فيه في الكفر والايمان لقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في
مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف
في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان الى آخره وكذا هم موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصل ما كان مكتسبا من
مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القايل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لذلك الاضافة
بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية
والكلام لفظي كما عرفه به فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم
معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين
على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع
لفظيا كذا قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة و
قال التفتازاني الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القايل بحجية اهل

السنة والجماعة فيكونوا قايلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم
يوافق المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كلهما
بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسايل المعتد بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتها
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومنبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهار
لمجانبة المعتزلة والتكلم فيهم بالقدح والذم انما هو من قبيل التعيير بوكل ويدم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره لمخالفة
بعض ظواهر اقواله انما كان لحب التفرد والاستقلال وحرصه في رياسة شرذمة من الجهال الا ان فتشت عن اقوال الاشعري ومذاهبه رأيته
كلا من مذاهبه طاير كابيات عبد الرحمن الجامي الى بيت صاحبه ولا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التقييد واما ما ذكره من انه لم يبق من
يعرف من العلماء وتصانيفهم في محل التامل بل اما من العلماء بالسماع من صاحب المذهب او من تصنيفه ولا اشكال الا في نفر ابي حنيفة لاتفاق
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه فبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذه
المعتزلة واخذوا منه مسئلة آه على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية و
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفو الكتب منهم من المحدثين من الزيدية فلان وفلان آه ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان آه ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اشكاب و
محمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع اخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فانهم واما ما زعمه من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور قد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقايق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان دليلها
عند ظواهر عقولهم اوضح وردوا به سائر تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا وردوا خلافه من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء بما رد صاحب تلك المذهب والحقوا في خلاله شيئا
يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فهو ذلك المنتحل اي اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد تاكد وضوح ذلك بما شيدنا به اركان
جميع ما ذكره المصنف من المسائل الاصولية وادلتها ودمرنا على شبهات المخالفين وهفوات الناصب اللعين فيها وايضا يؤكده ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجية والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية وخالفوا فيها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما اتوا به من المسايل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا خالفوهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها امر
المسايل فضلا عن المخالفات الناشية من اتباع احاديث اهل البيت وعدم اتباع جل ما روي بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى اثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسايل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد متفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تفردوا وابتدعوها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية وليته كان ابطله بالدلايل
المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسايل وافق ابا حنيفة
او مالكا وعمل مثل هذا العمل وما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او احد من العلماء وكل ما خالف فيه
الاربعة فهي اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافقه احد ولقد سمعت من بعض علماء الشيعة ممن اثق بكلامه ان ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة السنة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين الانصاف واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة

الكلامية

الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان تولد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة مذهبا ومن تامل بعين الانصاف
واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وتولد ما خالفوا
فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا اليه لانه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه جعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع ان قبله و
عمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء و
تفسيقهم ثم من الاضاحيك في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليلا لمذهبه او جعل قولهم رد المذهب العلماء انه يقيم
الدليل والحجة علينا باصحاب لا يلينا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا هذا مقبول لكن الحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عايشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر ممن صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فان عنده دلايل ولو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة وروايتهم لما يكون نقل
الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل والاصول
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها لائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون هذا حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان ديدنا من مذهبهم ردي في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا امنابر الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يصح في مذهب من المذاهب في مذهب اهل السنة ولا في مذهب
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب على هذا الرد
هذا واظهار الحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنته وعقابه وطرده وعذابه لهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يخف علي مدة شهرين وايام حتى وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادى الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه في مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت قط لها اهلا فزادني بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسأل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من ذببت عنه المطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين وحفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين واتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفئة الباغية وان يقلل الحزب من العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلام على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي هو عند الله اقرب الوسايل القائم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته والسلام على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادى الاخرة من سنة تسع وتسعمائة في مدينة قاسان اوان توجه ملك الطاغية الى هذه البلاد لاظهار
مبادي الشر والفساد ورفع الاذان من المآذن وعزم تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخوفهم ان ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال والعلماء وفقه الله تعالى وتيسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء قوي الامل في الخطاب الرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقد قال الله تعالى
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو محقق رجاء الراجين ومبلغ سؤال السائلين بحرمة
بيمين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي محتدا الشيرازي مولدا الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحى بفضله عيوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلام انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب ههنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل بما اجبنا به سابقا عن هفواته في المسايل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا ثمة اتقان المسايل
والدلايل التي ذكرها المصنف قدس سره في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على ان من البين ان ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر وافق الشافعي وابطل

اقوال باقی الائمة بما ابطله الائمة الشافعية له مقدمات كاذبة اخترعها تعصبا وحيفا وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها فی شان
ائمتهم فيقال معارضة بالمثل ان جميع ما نسبه الى الشافعی مثلا من المسائل الفقهية اكثر ما ناظر به محمد بن الحسن وابا يوسف من اصحاب ابی حنيفة
انما هی من فتاوی فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة وردوا على فتاويه متفرقة فجاء الشافعی بعدهم وجمع تلك الاقوال والادلة
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابی حنيفة لجودة طبعه وقوة جدله الشافعی لم يقدر على مدافعته فالحما وسلما له ما ذهب اليه وهو فی بعض المسائل
موافق لمالك وفی بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفی بعضها تابع لاهل الظاهر وغيرهم من فقهاء التابعين كل ما هو من خواص بدعته مما لا
يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهی اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقله عن المص قدس سره من
انه قال فی بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة فی الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففرية بلا مرية ولعله قدس سره حصر
المسائل الاصولية فقط فی تلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفرعية ترويجا لمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المص مع
ما يتفرع على المسائل الاصولية التی ذكرنا سابقا انكار الامامية لها جل المسائل الفرعية التی افتى بها الفقهاء الاربعة وكيف يدعی
موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من المسائل التی وقع المخالفة فی اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب فی هذا المقام توقعه
ببعض علماء الشيعة الذی يريد ان يكذب بلسانه على المص وتفريعه عليه اعتراف المص بجميع اقوال اهل السنة واين ما بسطه العنكبوت للذباب
عن صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيره منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذی خالف
فيه الشافعی لابی حنيفة وكذا ما خالفه فيه صاحباه محمد بن الحسن وابو يوسف فی ثلثی مذهبه مما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من
اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوی ابی حنيفة وتهجينهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميری الشافعی فی كتابه المسمى
بحيوة الحيوان عن الصادق ع انه رد على ابی حنيفة فی بعض المسائل ونهاه على العمل بالرای والقياس وهداه الى ماخذ الاستنباط والاتباع
ولما خرج من مجلسه الشريف استحب الحمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردی ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة
من غيرهم مردود بان المتامل مما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من
تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله ص وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط فی ان يهجر
مذهبا يتفق صاحبه مع كل ناعق ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذی هو باب واسع الاصول
حتى يقع فی فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهی باكية عليه حاكية عن جهله وذلك لان المص قدس سره لم يجعل
قول هولاء الصحابة دليل المذهب بل جعل روايتهم عن النبی ص دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية
من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما للاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الى
تلقی المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره فی مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقرآن واحاديث سيد الانام سيما المروية من طريقهم المتسمين بخلفاء الاسلام افحش فی نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان له دليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغی ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابی حجة علينا وقول الائمة حجة له اه
وايضا ليس هذا الكتاب محل ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لا نراه اودع
فی كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت ذلك
رايت نعيما وملكا كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالی فی المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفی الترمذی كان
يلحن فی الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا فی محله على مناقضة ماخذ الاصول
انتهى وقال فی موضع اخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى فی الدلالة على قلة فقه
الرجل وقصور باعه فيه ما نقله الشهرستانی فی كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا رای وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابی ليلى قاضی الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها
لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد المساور العراقی من فضلاء الامامية ومعاصری ابی حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات
شعر
كنا من الدين قبل اليوم فی سعة … حتى بلينا باصحاب المقاييس
قاموا من السوق اذ قلت مكاسبهم … واستعملوا الرای بين الفقر والبؤس
يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم … وناصحوا الله فی لعن الابليس
روی انه لما وصل هذه الابيات الى ابی حنيفة
ارسل هدية الى مساور والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر فی فتاوی السراجی الحنفی فی فصل ادب المفتی انه حكی
ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحابه اخطات فقال نعم وانشد شعرا
شعر
كادت تذل من الخالق قدمی … لولا تداركه نوح بن دراج
انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابی حنيفة بل كان نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان

وكان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية لصهره وان كان جميل اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوی عن ابی عبد الله
وابی الحسن الكاظم ع كل ذلك مذكور فی كتاب خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال من تاليفات المص قدس سره ولو كان نوح من اصحاب
ابی حنيفة مثلا منه كما حكاه السراجی لما اساء الادب بخطائه اباه بقوله اخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابی حنيفة لم يكونوا ادبوا
بادب الله ورسوله بل بادب عمر بن الخطاب فی تلقی النبی ص فی مرضه وغيره باسوء الخطاب وحی لا يبعد من التسليم وترك العتاب بهذا
وكم ما روی فی شان جهل ابی حنيفة من مثل هذا وخصائصه فيما سواه لا بالرمال ولا يحاذ شعر ابا حبلی نعمان ان حصاكما لبحصی لا يحصی
ذنابو عثمان واما محمد بن ادريس الشافعی فلما راى ان فقهاء الشيعة لا يعدهم خوفا عن العباسية على اظهار مذهبهم جهلا
انتحل بعض ما وصل اليه منهم من الرد على ابی حنيفة وهو انما اخذ تلك المنتحلات من افواه مقلدی الشيعة ولم ياخذها على وجهها
ظهر بطلانها كبطلان ما تفرد بابتداعه من عند نفسه وهی التی ذكرها المص فی هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية فی كتابه المسمى بمشارق الحاوی وحكى لنا ان ابا العباس بن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مقابل الشافعی
وان تعدت وربما كان ينتهی الى مسئلة ظاهرة الفساد فيحتال لكتابه بقول الاصحاب متى كذب لا يحل لصاحبكم وكيف احتال لهذه انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال فی بحث الفرايض من كتاب المحلى ان اقوال الشافعی يدل على انه كان قليل البصيرة بالفرايض انتهى ولا يعزلك
ما عسى ان يطلع على اذنك من اتفاق جمع كثير منهم من طلبة علوم الدين وتغليبهم عليه عقيبا اياها من عوام المقلدين فلقد كان هذا نصده
ورؤسا بشوم الاتفاق من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا يقربون ويرفعون شان من يفقه فی العقيدة ويصحح كونهم خلفاء
وانهم باذن الله سابقون لا من يخالفهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجابرون فهولاء الملوك الجائرة عظموا اعلى هولاء الفقهاء ودعوا منهم يصغوا
من اهل البيت وشيعتهم ومع كثرة اعداء ثناء وعظمهم فی الدنيا ومكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية ولما لهم من
العزل الكثيرة ولفظ عما ذكرنا ان الناصب فی اعتقاده فقاهة هولاء المبتدعة المتحلين قد استسمن ذا ورم ونفخ فی غير ضرم وانه لبس لهم لواء يشعوا
الی السماء الا الكثرة المذمومة وكثرتهم الناشئة فی تلك الفناة والمستوی الجازة مرة وبسطها اخری والتصرف فيها بالعمارات والتعرفات من سيد الطين
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل او رجعوا فی ذلك الانجاز والاتمام الى حاصل وذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من مشكوة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعدوا للفيض المقدس ولم يتهيأوا النزول النور الالهی
الذی يشرح به الصدور ويحل به الشبهات الحاجبة وبها به الجحيم المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
ولقد عم الابتلاء بهم لكثرتهم على حزن الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك منهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بليتهم الامام
بهم شديدة ونقمة اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم منسوبون الى الاسلام وبضربه ومباد لانه متسمون باهل السنة مدعون لولاية
وهم فی الحقيقة اعداء له لانه يخرجون عداوته فی كل عداوته فالباطن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد
كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه كم ضربوا بمعاول الشبه فی اصول غروسه
ليقلعوها وكم عموا عيون موارده ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم فی محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سرية بعد
سرية يريدون ليطفؤا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ليسوا بثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفر
فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحيزت الى الكفار خرجوا ولجلاقا على الله ورسوله الجنا دنفو بعض ولاية المسلمين الى
الاشرار اكتفوا عن الكافر الوثنی الحربی بالجزية بدلا عن الايمان ودفعوا عمن خالفهم من المومنين كلا من الامن والامان فالسنتهم السنة
المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون آمنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمومنين الم يان لهم الحديبية والمكن بضاعتهم الكذب والخدع
يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون يخرجوا فی طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة فی بحار ظلمات
النفس الامارة متخلفين عن سفينة اهل بيت الطهارة فجرت بهم فی موج الجهالات ولعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم بين سبعين
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين بما اضاءت لهم نار الايمان فابصروا فی ضوءها
مواقع الخوف والامان ثم اطفؤا ذلك النور وبقيت نار وحرقة لهم بتلك النار ويعذبون فی تلك الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذی
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فی ظلمات لا يبصرون وقد تمكنت من الشبهات قلوبهم وظهرت بنيات
مناظرهم وعيونهم فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون من علق بخالب شكوكهم باديم ايمانه مزقه كل ممزق
ومن تعلق شررهم فتنهم بتعليله القاه فی عذاب الحريق ومن خلت وساوس تلبيسهم معه ما حال بين قلبه وبين التصديق ان سمع بالفاروق والصديق
فی الارض كثير واكثر الناس عنه غافلون واذا قيل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
ابدلوا بجاهل القياس والاستحسان وتبعتهم المتمسكين بنهج الوحی من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم فی طغيانهم يعمهون

تعم

عن النص الصريح استهزاء او استحقارا او ان ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكبارا فتراهم
جعلوا الاشعار ومثله والفرضه قنارا حلالا فاعلي رسول الله وردوا وانكروا افتلهم في حمل سنده والتحامل عليه عامرا اكثر الحمار يحمل
اسفارا خلعوا النصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة وعزلوها عن ولاية اليقين وشنوا عليها غارات الشبهات وبليات الباطلة فلا يزال يجرح عليها
منهم كمين اعدوا لدفعها اصناف العدد وضروب القوانين وقالوا لما حلت بساحتهم ما لنا الظواهر لفظية لا يفيد نا شيئا من اليقين
اذا ذكر لهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا اشب قوم الشبه والشكوك في قلوبهم
فلا يجدون لها مسيغا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا تبا لهم برزوا الى
البيداء مع ركب الايمان فلما رأوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون
بطيب العيش ولذة الرياسة بخرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعسا لهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل
النصوص عما يرفع عن العين الاعيان فما اكذب عوامهم للتحقيق والعرفان فهم في شان واتباع الرسول وسنته في شان فما اكثرهم وهم الاقلون
وما اجرهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم المعلمون وما اغرهم بالله اذهم بعظمته جاهلون اسروا سرائر النفاق فاظهرها الله تعالى على
صفحات الوجوه منهم والسنان وسيمهم لاجلها سيما لا يخفون بها على اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما رسخ في
غير مكان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم راجوا
على النقاد صفرهم والناقد البصير يتفرس حالهم وشانهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وعناهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان
لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول بعد ضلالهم من منهج الابرار وتضليلهم للاصول فتمسكوا باعجاز ليس لها صدور وسلكوا سبيلا
لا يقدهم فيه نار ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبيلا لا يجد
ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار ادلة واضحة وجعل من تبتل اليه ووقف همه عليه مشاهد الدواعي الحق التي ذهل عنها
اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم وانهم برياض تنزيله ونبههم
غوامض تاويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية
الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية افاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقايق الدين وانطق السنتهم بحجته
التي قمع بها الملحدين وصفا سرايرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمايرهم عن نزغات الزايغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا
بها الى اسرار ما نزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول
وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك من قلة البصاير وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المشوق الى الاطلاع
على قواعد الامامية المقتبسة عن مشكاة النبوة والولاية انه لم يستاثر بالتوفيق لذلك الجمع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله
تعالى على اقتفاء اثارهم واقتباسك من جذوة نارهم وانخراطك في سلكهم وعدادهم فعساك تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتناول الجنة
في جوارهم هذا اخر ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب وانجاح مسئول الاحبة والاصحاب من الرد على رؤساء ذوي الاذناب
خصوصا الناصب الشقي المرتاب الزايغ عن طريق الصواب في ذلك من جلايل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي للشهود العيني الجاهد اعد
بالسيف القيني والرمح الرديني نور الله بن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسئول من فضله العظيم وكرمه
العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر ذريعة مخلصة لزاد المحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر واله الائمة الاثني عشر وان يرزقني
طلب ثارهم مع امام هكذا يدعو الى اقتفاء اثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمامول
من افاضل المؤمنين الذين هم في حب الدين راسخين ان يدعوني بدعاء الانتظام في زمرة الاسنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد
الثمين من عرق الجبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من الفسود والنقص ومظان المؤاخذة
والتعيير فان قلة بضاعتي لا يحبه واضاعته ووقعي في الشواغل الدنيوية واضطجر مع ما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل
والاولاد بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة الى المشهد الرضوي
ثم الثانوية ثم الى الهند المحروسة فامت تلك السوداء المايوسة الى ازدياد غمي واهتمت في علاجي اعدادهمي حتى ظننت انها
صند الاريكة لكبد عمي لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما
رميت اذ رميت فانتصرنا للمصنف العلامة ناشرين ووسمنا على جباه الاشاعرة الفاجرين والناصبة الفاجرة الخاسرين
فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللالي التي وشحت
بها عوالي المعالي في سبعة اشهر من عمر الليالي لما شرحت من كثرة ملالي وطلعت القوى ونحول البدن كالشن البالي

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

وكان اخر هذا الجزء الربع الاول المنتظم في سلك شهور
سنة الف واربع عشر في اكره بلاد اتخذها
الكفر وكره واستعمل فيها الشيطان
مكره صانها الله الموحدين
مكره وحيله
اخر جمادي
سواد
الهند حرسها وبها يحق
الحق واهله

قد فرغت من اتمام هذا الكتاب المسمى باحقاق الحق وازهاق الباطل لفاضل العلماء والبدر
التما قاضي القضاة قاضي نور الله الشوشتري اعلى الله مقامه في يوم السبت تاسع عشر من
شهر جمادى الثاني ثلث وسبعين ومائتين بعد الالف من الهجرة النبوية في بلدة قم
الكاتب الحقير الفقير الى عفو ربه الباري ابو القاسم الخوانساري عفي الله عنه

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازبینی شد

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بلوزن شد [illegible]

سال ۱۳۱۸ خورشیدی
بازرسی شد